Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/saintaugustinetl0000gust

SAINT AUGUSTIN

ET

LA CULTURE CLASSIQUE

SAINT AUGUSTIN

ET

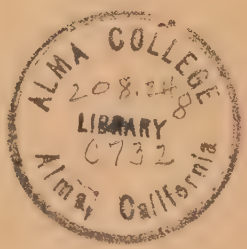
LA CULTURE CLASSIQUE

par

GUSTAVE COMBÈS

Docteur ès lettres

Directeur de l'École Sainte-Marie, Albi.



PARIS

LIBRAIRIE PLON

LES PETITS-FILS DE PLON ET NOURRIT

IMPRIMEURS-ÉDITEURS, 8, RUE GARANCIÈRE, 6e

M.CM.XXVII

34292

NIHIL OBSTAT

J. Durand,

Censor.

IMPRIMATUR

Albiae, die 2ª Aprilis 1927.

† Petrus Cœlestinus,

Arch. Albiensis.

AUX PROFESSEURS ET AUX ÉLEVES

DE L'ÉCOLE SAINTE-MARIE D'ALBI

AVANT-PROPOS

« J'ai cherché surtout à montrer, dit M. Gaston Boissier dans son beau livre sur *La fin du Paganisme*, de quelle manière le christianisme s'accommoda de l'art et des idées antiques et comment s'est opérée chez lui, au quatrième siècle, la fusion des éléments anciens et des éléments nouveaux[1]. »

Nous avons tenté de reprendre le problème en le limitant à l'étude de saint Augustin.

Cet examen nous a paru avoir un triple intérêt : montrer, d'abord, quelle a été en étendue et en profondeur la culture classique de celui que l'Église considère comme son plus grand théologien ; faire saisir ensuite le point et le degré de fusion de cette culture classique et de la culture chrétienne dans le génie le plus vaste et le plus original des quatre premiers siècles ; faire entrevoir enfin l'éclat suprême que les Lettres et les Sciences au service de l'Évangile ont jeté, grâce à l'évêque d'Hippone, sur les dernières années de la civilisation romaine.

Nos recherches sur la culture classique d'Augustin ont été singulièrement facilitées — hâtons-nous de le dire — par les travaux de Schanz, Becker, Frick, Francken, Alfaric, Grandgeorge sur les sources de la pensée augustinienne. Quoique ces ouvrages n'étudient, en général, qu'une partie de l'œuvre ou de la doctrine d'Augustin, ils sont pleins de renseignements précieux. Nous avons groupé ces rensei-

1. *Fin du Paganisme*. Préface.

gnements en un tableau d'ensemble, les contrôlant, les organisant, les complétant même parfois par une étude diligente de l'œuvre entière.

Ce tableau est l'objet de notre premier chapitre : *Les connaissances littéraires.*

L'érudition y occupe, évidemment, une assez grande place ; mais elle a moins pour but d'étudier les sources que de relever avec soin les ouvrages grecs et latins connus de saint Augustin.

Le second chapitre traite des *idées et goûts littéraires.*

Il se relie au premier par cette idée toute simple que la culture d'un esprit n'est pas faite seulement de connaissances, mais encore et surtout d'un ensemble d'impressions, de goûts et de jugements sur les lettres et les arts.

Nous avons eu, pour nous documenter sur l'esthétique d'Augustin, les excellents ouvrages de Francey, de Schanz, de Villemain, de P. Monceaux. Mais ces ouvrages sont ou trop généraux ou trop particuliers, celui de Francey, notamment, qui n'étudie que le *de Doctrina christiana.* Nous avons dû demander souvent à saint Augustin de nous documenter lui-même ; et c'est par l'analyse directe de son œuvre que nous avons pu établir ses idées sur les genres littéraires, ses jugements sur les auteurs et sa théorie de l'art.

Ce travail fait, nous nous sommes préoccupé d'étudier *la fusion de la culture classique et de la culture chrétienne* dans le génie d'Augustin. C'est l'objet de notre troisième chapitre. Mais, avant d'aborder ce problème délicat et pour mieux en éclaircir les données, nous nous sommes demandé comment il avait été posé et résolu dans l'Église depuis le commencement du christianisme. Les remarquables travaux de J. Rivière, Guignebert, Thamin, Pichon, Boissier, Cavallera, Pinault nous ont donné la réponse. Cette réponse a facilité notre tâche, saint Augustin ayant suivi la méthode

de ses prédécesseurs et s'étant contenté de la porter à sa perfection.

Nous avons essayé ensuite de montrer la lente et progressive compénétration des idées antiques et de la vérité évangélique dans l'esprit du saint évêque. Nous avons exposé, enfin, la doctrine sur l'utilisation des auteurs profanes qu'Augustin a enseignée à ses clercs.

Notre ouvrage ne prétend pas épuiser la question. Tel quel, cependant, il peut être d'une certaine utilité pour ceux qui s'intéressent à la Patrologie et à la Littérature latine. Nous l'avons, du moins, espéré en l'écrivant.

G. C.

BIBLIOGRAPHIE

Alfaric. *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin.* Paris, 1918.

Angus. *The sources of the first ten Books of Augustine's « De Civitate Dei ».* Princeton, 1906.

Becker. *Augustin. Studien zur seinen geistigen Entwicklung.* Leipzig, 1908.

Boissier G. *La Fin du Paganisme.* Paris, Hachette, 7e édition.

Cavallera P. *Saint Jérôme,* Paris, 1925.

Francey. *Les idées littéraires de saint Augustin dans le « de Doctrina christiana ».* Fribourg, 1920.

Francken C. H. I. *Fragmenta M. Ter. Varronis quae inveniuntur in libris Augustini « de Civitate Dei ».* Lugduni Batavorum, 1836.

Frick K. *Die Quellen Augustins im XVIII. Buche seiner Schrift « de Civitate Dei ».* Höxter, 1886.

Grandgeorge. *Saint Augustin et le Néo-Platonisme.* Paris, 1896.

Guignebert. *Tertullien.* Paris, 1896.

Kulhmann H. *De veterum historicorum in Augustini « de Civitate Dei », libris primo, altero, tertio vestigiis.* Schleswig, 1900.

De Labriolle. *Saint Ambroise.* Paris 1908.

Laesche. *De Augustino plotinizante.* Jena, 1880.

Martin J. *Saint Augustin.* Paris, 1901.

Mausbach. *Die Ethic des h. Augustins.* Freiburg im Breisg, 1909.

Monceaux P. *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne.* Paris, 1910-1926.

Naville A. *Saint Augustin. Etude sur le développement de sa pensée jusqu'à l'époque de son ordination.* Genève, 1872.

Pichon R. *Lactance.* Paris, 1900.

Pinault. *Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze.* Paris, 1925.

Portalié P. *Saint Augustin.* (Dict. de théolog. t. I, col. 2268-2472.) Paris, 1909.

Puech A. *Les apologistes chrétiens du II^e siècle.* Paris, 1903.

Rivière J. *Saint Justin et les apologistes du II^e siècle.* Paris, 1906.

— *Saint Basile.* Paris, 1925.

Schanz. *Gesch. der Röm. Liter.*, t. IV, 2^e partie. Berlin, 1920.

Thamin. *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle.* Paris, 1892.

Thimme. *Augustins geistige Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner Bekherung.* Berlin, 1908.

Villemain. *L'éloquence chrétienne au IV^e siècle.* Paris, 1842.

Wörter. *Die Geistesentwickelung des heiligen Augustins bis zu seiner Taufe.* Paderborn, 1892.

CHAPITRE PREMIER

SES CONNAISSANCES LITTÉRAIRES

Nous avons trois sources directes d'information sur les connaissances littéraires de saint Augustin : 1° Ce qu'il nous en dit lui-même; 2° Les citations qu'il fait des ouvrages grecs et latins; 3° Les doctrines antiques qu'il expose.

I

« J'ai appris le latin, dit saint Augustin, dans les embrassements, les joyeuses agaceries, les riantes caresses de mes nourrices[1] » ... « Ces cris, ces accents variés, cette agitation de tous les membres, n'étant que des interprètes infidèles ou inintelligibles qui trompaient mon cœur impatient de faire obéir à ses volontés, j'eus recours à ma mémoire pour m'emparer des mots qui frappaient mon oreille; et quand une parole décidait un geste, un mouvement vers un objet, rien ne m'échappait, et je connaissais que le son précurseur était le nom de la chose qu'on voulait désigner. Cette volonté m'était révélée par le mouvement du corps, langage naturel et universel que parlent la face, le regard, le geste, le ton de la voix, indice des sentiments de l'âme, soit qu'elle demande et retienne, soit qu'elle veuille fuir ou éviter. Attentif au fréquent retour de ces paroles, exprimant des pensées différentes dans une syntaxe invariable, je notais peu à peu leur signification et, dressant ma langue à les articuler, je m'en servis enfin pour énoncer mes volontés. Et je parvins ainsi à pratiquer l'échange des signes

1. *Confess.*, I, XIV, 23.

expressifs de nos sentiments et j'entrai plus avant dans l'orageuse société de la vie humaine, sous l'autorité de mes parents et la conduite d'hommes plus âgés[1]. »

« Puis je fus livré à l'école, pour y apprendre les premiers éléments des lettres[2]. » C'est à Thagaste, sa ville natale, qu'il fut remis entre les mains des « *librarii* » et des « *calculones*[3] », chargés de lui apprendre « cette enfance de la grammaire », « *velut quaedam grammaticae infantia*[4] », qui consiste à lire, à écrire et à compter. Il a gardé de cet enseignement élémentaire un souvenir amer. Il l'appelle « un sentier d'angoisse... surcroît de labeur et de souffrance pour les enfants d'Adam[5]. » Les règles abstraites du langage le rebutent; les nombres, qui le passionneront tant plus tard, l'exaspèrent. Malgré les coups qu'il reçoit[6], il leur préfère le jeu de paume[7], ou les jolies légendes qui égayaient les classes de récitation : « Ces contes fabuleux châtouillaient mon oreille et y provoquaient de vives démangeaisons. Ma curiosité soulevée chaque jour et débordant de mes yeux m'entraînait aux spectacles et aux jeux qui divertissent les hommes[8]. »

Les études primaires terminées, il est envoyé à Madaura dans une école de grammairiens. La formation littéraire et mythologique qu'il y reçoit lui paraît beaucoup plus attrayante. « J'étais passionné, nous dit-il, pour la langue latine, telle que l'enseignent non les premiers maîtres, mais ceux qu'on appelle les grammairiens[9]... J'apprenais les courses errantes d'Enée[10]... Je pleurais Didon expirante « livrant au fil du glaive sa des- « tinée dernière[11] » ... Je ne savais pas de plus doux spectacle

1. *Confess.*, I, VIII, 13.
2. *Ibid.*, I, IX, 14.
3. *De Ordine*, II, 35.
4. *Ibid.*
5. *Confess.*, I, IX, 14.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. *Ibid.*, I, X, 15.
9. *Ibid.*, I, XIII, 20.
10. *Ibid.*, 21.
11. *Enéide*, VI, 456.

qu'un fantôme de cheval de bois rempli d'hommes armés, que l'incendie de Troie et l'ombre de Créuse[1]. »

Parmi les poètes inscrits au programme, Virgile tenait la première place. Mais on ne négligeait pas les autres. Les élèves avaient en main un *Recueil de morceaux choisis*, publié à Carthage, et où se trouvaient les meilleures pages de Térence, d'Horace, de Catulle, d'Ovide, de Juvénal, de Perse et de Martial[2]. Non seulement on expliquait ces pages, mais on les apprenait par cœur. « *Æneam tenebam*[3] », « *Haec Terentii didici*[4] », on s'exerçait à les mettre en prose, « on nous imposait de nous égarer dans le dédale des fictions poétiques et de répéter en prose ce que le poète avait dit en vers. Et le plus applaudi était celui qui, sans s'écarter de la dignité des personnages mis en scène, avait su rendre avec le plus de vérité les mouvements de sa colère et de sa douleur[5] »; on allait même jusqu'à les chanter « *volantem autem Medeam cantabam*[6] ». Ces divers exercices ont enrichi la mémoire d'Augustin d'une multitude de vers, dont il émaillera plus tard ses livres.

Saint Augustin ne nous dit rien des prosateurs qu'il a étudiés à Madaura. Mais on peut inférer de certaines de ses déclarations, et surtout des allusions nombreuses qui peuplent ses premiers écrits, qu'il a connu et longuement pratiqué, dès les bancs du collège, quelques-unes au moins des œuvres de Cicéron. Il appelle Madaura « son premier pèlerinage littéraire et oratoire[7] », « on s'y est appliqué à lui apprendre à bien dire et à devenir habile dans l'art de persuader[8] ». Or, Cicéron était le roi du beau langage et de l'éloquence. C'est sous ce titre glorieux que les professeurs de grammaire le présentaient à leurs élèves et qu'Augustin, dès qu'il se mit à écrire, le présenta à

1. *Confess.*, I, XIII, 21.
2. Bährens, *Poetae latini minores*, IV. Leipzig, 1882 (édition Teubner).
3. *Confess.*, I, XIII, 21.
4. *Ibid.*, I, XVI, 26.
5. *Ibid.*, I, XVII, 27.
6. *Ibid.*, III, VI, 11.
7. *Ibid.*, II, III, 5.
8. *Ibid.*, II, II, 4.

ses lecteurs. Avide d'apprendre à bien parler, il a dû demander de nombreuses leçons de style à « cet écrivain accompli[1] » qui « a porté à sa perfection la langue latine[2] ». Il a dû aussi étudier, avec le plus grand soin, Varron, Salluste et Apulée; le premier, à cause de sa science universelle qui lui valait une place de choix dans les programmes; le second, parce qu'il avait été gouverneur de la Numidie et avait raconté dans son *Jugurtha* les derniers sursauts de l'indépendance africaine; le troisième, parce qu'il était né à Madaura et avait illustré la petite patrie. Les éloges qu'Augustin leur adresse tout le long de son œuvre[3], semblent bien avoir pour origine l'intérêt puissant excité par leurs ouvrages sur sa jeune intelligence d'écolier.

Les étudiants de Madaura ne se contentaient pas, d'ailleurs, d'expliquer les auteurs. Ils apprenaient les règles de la prose[4] dans l'*Ars grammatica* que l'Africain Charisius venait de composer, et les règles de la poésie, codifiées par Térentien le Maure dans son poème *de Metris*. Saint Augustin rapporte que ce poème était expliqué, de son temps, dans toutes les chaires de grammaire[5] et il fait appel lui-même à son autorité dans plusieurs passages du *de Musica*[6].

A la fin de ces études, dit Augustin, « où j'avais eu l'avantage sur la plupart de mes condisciples, où mes compositions avaient été plus applaudies[7]... j'étais jaloux d'éviter un barbarisme... j'aimais la vérité, ma mémoire était riche... mon élocution polie[8] ». Il n'avait trouvé, au cours de ses travaux, qu'une épine : le grec. Cette langue lui inspirait la même aversion que l'arithmétique. « D'où venait cette aversion, remarque-t-il, je ne puis encore le pénétrer[9]... La difficulté d'ap-

1. *De Magistro*, 16.
2. *Cont. Adim.*, XI. — Cf. *Contra Academicos*, II, 26, et *de Beata vita*, 31.
3. *De Ordine*, II, 54. — *De Beata vita*, 31. — *Contra Academicos*, III, 34, etc.
4. Paul Monceaux, *Les Africains*, p. 408.
5. *De Utilitate credendi*, 17.
6. *De Musica*, II, 21; III, 31.
7. *Confessions*, I, XVII, 27.
8. *Ibid.*, I, XX, 31.
9. *Ibid.*, I, XIII, 20.

prendre cette langue étrangère assaisonnait de fiel la douce saveur des fables grecques. Pas un mot qui me fût connu ; et puis, des menaces terribles de châtiment pour me forcer à l'étudier[1] ». Il dira même plus tard qu'il n'en a qu'une vague connaissance. « Quant à moi, je ne sais que fort peu de grec, presque rien ; pourtant je puis dire sans trop me flatter que le mot ὅλον ne signifie pas « un » mais « tout », et que καθ'ὅλον veut dire partout[2]. » Gardons-nous cependant de trop le croire. Car en habile polémiste, il tire ici un argument de son ignorance. Pétilien ergote sur le mot « catholique » pour dénier à l'Église son unité de foi. Vous vous dites « une », lui reproche-t-il, mais vous ne l'êtes pas, en raison des divergences de votre doctrine. Augustin lui fait ironiquement entendre qu'avant de discuter l'étymologie, il ferait bien d'apprendre le grec. Il suffit d'en savoir bien peu, en effet, pour donner au mot « catholique » son vrai sens « d'universel ». Son savoir à lui, Augustin, ne va pas loin, il le reconnaît, mais si petit qu'il soit il suffit à désarmer Pétilien.

Jusqu'où allait, en effet, cette prétendue ignorance ? Augustin nous avoue dans le préambule d'un de ses livres sur la Trinité : « L'usage du grec ne nous est pas assez familier pour nous permettre de lire en cette langue et de comprendre les ouvrages traitant de ces matières[3]. » Il use donc de la langue d'Homère, mais ne la lit pas couramment . Il s'avoue même incapable de pénétrer le sens des ouvrages difficiles, écrits par les auteurs grecs sur la nature divine. Il dispose pourtant d'un vocabulaire assez étendu. On trouve, disséminées dans son œuvre, quelques centaines d'expressions grecques[4]. Mais ces expressions sont toutes très simples et très ordinaires. Elles prouvent que dans ses classes de grec, Augustin a emmagasiné les

1. *Confess.*, I, XIV, 23.

2. *Contr. litt. Petiliani*, II, 91. Voir sur ce texte, Becker, *Augustin*, p. 131-138 ; Reuter, *Aug. Studien*, p. 170-172 ; Alfaric, *Evol. intell. de saint Aug.*, p. 18, note 6.

3. *De Trinitate*, III, 1.

4. Becker en a recueilli un certain nombre dans son ouvrage, p. 121-142.

mots les plus usuels dans sa mémoire, mais n'a pas fait l'effort suffisant pour s'assimiler les règles de syntaxe et saisir la pensée profonde des textes.

Quelque superficielles qu'elles soient, cependant, ses connaissances lui permettent de collationner assez souvent la version italique de la Bible avec la version grecque des Septante[1], d'expliquer d'après cette dernière certains passages douteux des Écritures et de traduire directement bon nombre d'homélies de saint Basile[2], de saint Grégoire de Nazianze[3] et de saint Jean Chrysostome[4]. « Nous lisons dans le texte grec, dit-il à Julien[5]..... » et il transcrit dans leur langue d'origine six lignes d'un sermon de Chrysostome sur la résurrection de Lazare.

Le grec d'un discours familier est évidemment plus abordable que celui d'un traité de métaphysique. Augustin le comprend sans grand effort; mais là, semble-t-il, s'arrête sa science. Les chefs-d'œuvre de la pensée et de l'art grecs lui sont fermés.

De Madaura, après un congé d'un an que la pauvreté de son père lui imposa, le jeune étudiant partit pour Carthage. Il devait y suivre les cours des rhéteurs en renom et s'y préparer au barreau. Carthage était le centre intellectuel de l'Afrique. Est-il une gloire plus grande et plus certaine que de vanter Carthage? demande Apulée. Dans cette cité tout le monde est savant; toute science y est en honneur. Les enfants l'apprennent, les jeunes gens en font parade, les vieillards l'enseignent. Carthage, c'est la vénérable maîtresse de notre province; Carthage, c'est la Muse céleste de l'Afrique; Carthage, c'est l'inspiratrice de tous ceux qui portent une toge[6]. »

1. *De sermone Domini in monte*, I, 19, 51. — *Expos. Epistol. ad Galatas*, 9. — *Epistolae ad Romanos expos. inchoata*, 2. — *Contra Epistol. Manichaei*, 45, etc., etc.

2. *Contra Julianum*, I, 26; I, 33; I, 25; I, 16; I, 17; I, 27.

3. *De Dono perseverantiae*, II, 51. — *Opus imperf. cont Julianum*, I, 70. — *Cont. Julianum*, II, 7.

4. *Cont. Julianum*, I, 26. — *Opus imperf. cont. Julianum*, VI, 7. — *Opus imp. cont. Julianum*, VI, 9; VI, 20.

5. *Cont. Julianum*, I, 26.

6. Apulée, *Florides*, 20.

A peine arrivé dans la capitale, Augustin fut un client assidu des théâtres : « J'étais captivé, raconte-t-il, par les jeux scéniques, pleins des images de ma misère et des aliments de ma passion. J'y partageais les joies des amants; je m'attristais par compassion de leur tristesse... bien que les scènes représentées fussent imaginaires... Les fictions que j'entendais semblaient effleurer ma peau, mais comme les ongles qui grattent profondément, elles amenaient à leur suite une enflure brûlante[1]. » Il y vit sans doute représenter les pièces qu'il reprochera plus tard à ses fidèles d'aller applaudir, des adaptations à la scène de l'*Iliade* et de l'*Enéide*, des mimes grossiers et quelques comédies de Térence[2]. Mais les plaisirs ne le détournèrent pas du travail. « Les études qui m'occupaient alors et qui passaient pour les plus honorables m'ouvraient le chemin du barreau où j'aspirais à exceller... Et déjà je tenais le premier rang dans l'école du rhéteur, ce qui m'inspirait une joie pleine d'orgueil et me gonflait de vanité[3]. » « Il apprenait l'éloquence[4] » dans les traités de rhétorique et les plaidoyers de Cicéron. Puis, selon le plan d'études prescrit dans le *de Oratore* et religieusement suivi dans les écoles, il aborda les ouvrages philosophiques. Le premier qu'il lut, l'*Hortensius*, opéra sur son esprit une véritable révolution : « Ce livre changea mes sentiments, donna un autre cours à mes désirs et à mes vœux et me porta, ô mon Dieu, à n'adresser qu'à vous mes prières. Soudain, je n'éprouvai plus que mépris pour les vaines espérances du monde, j'aspirai après l'immortelle sagesse avec une ardeur incroyable et je commençai à me relever pour revenir à vous. Car je ne songeais plus à polir mon langage, ainsi que le prétendait ma mère qui fournissait aux dépenses de mes études... Non, je ne cherchais plus dans ce livre la pureté du langage; il m'avait inspiré l'amour, non pas de son

1. *Confess.*, III, 2, 3, 4.
2. *De symbolo ad catech.*, 4. — *Sermo* CCXLII, 5. — *De Sermone Domini in monte*, II, 5. — *Epist.* VII, 4.
3. *Confess.*, III, 6.
4. *Ibid.*, IV, 7.

élocution, mais des vérités qu'il renfermait... C'est l'amour de la sagesse que les Grecs appellent « philosophie » que ce livre allumait en moi... Et ce qui me plaisait le plus dans les exhortations de l'*Hortensius*, c'est qu'elles ne me proposaient de suivre aucune école particulière, mais m'engageaient à aimer la sagesse en elle-même, à la chercher, à la poursuivre, à l'atteindre et à m'attacher étroitement à elle[1]. »

Il va désormais s'adonner aux spéculations intellectuelles. Non qu'il dédaigne les autres joies de l'esprit : « Épris de vaine gloire, j'en étais venu à envier les applaudissements du théâtre, les luttes de poésie, la poursuite des couronnes de foin[2]. » Il prend même part à des concours poétiques et obtient comme toujours le premier prix[3]. C'est le moment où, ses études finies, il enseigne la rhétorique à Thagaste[4]. L'amour des lettres a tué en lui le goût de la chicane. Malgré les protestations de sa mère, il a renoncé au barreau pour se consacrer au professorat. Il se pénètre, pour mieux les expliquer à ses élèves, de tous les chefs-d'œuvre de l'art oratoire. Mais il garde une prédilection marquée pour les ouvrages de philosophie. Son esprit prompt et son intelligence vive se complaisent dans l'analyse des idées : « Je lisais ces livres avec joie sans reconnaître d'où venait tout ce qu'il y avait de vrai et de certain... Tout ce que j'ai compris sans peine et sans maître de l'art de penser et de raisonner, de la géométrie, de la musique et des nombres, vous le savez, Seigneur mon Dieu. Cette prompte et pénétrante vivacité de l'intelligence est un don de votre libéralité[5]. »

C'est ainsi qu'au cours de ses lectures il dévore d'un trait les *Catégories* d'Aristote : « A l'âge de vingt ans environ l'ouvrage d'Aristote, connu sous le nom des *Dix Catégories*, me tomba dans les mains. Le rhéteur de Carthage, mon maître,

1. *Confess.*, III, 7, 8.
2. *Ibid.*, IV, 1.
3. *Ibid.*, IV, 3.
4. *Ibid.*, IV, 2.
5. *Ibid.*, IV, 30.

m'en avait parlé avec emphase, ainsi que plusieurs autres qui passaient pour savants. J'aspirai donc avec une impatience inquiète à le connaître, comme quelque chose de sublime et de divin; je le lus et le compris seul. J'en conférai ensuite avec d'autres qui disaient n'avoir compris cet ouvrage qu'à grand'peine à l'aide d'excellents maîtres, avec le secours d'explications et de figures tracées sur le sable; et ces personnes ne purent m'apprendre rien de plus que ce que cette simple lecture m'avait fait connaître[1]. » Il professait alors à Carthage[2] et venait de s'engouer pour la doctrine manichéenne. Mais ses connaissances philosophiques l'empêchaient d'y adhérer pleinement. « J'avais lu un grand nombre de philosophes et retenu leurs doctrines. J'en comparais quelques-unes avec ces longues rêveries des Manichéens et je trouvais plus de probabilité aux sentiments de ceux qui ont pu pénétrer l'économie du monde, quoiqu'ils n'en aient jamais trouvé le Maître. » (*Sagesse*, XV, 9)[3].

Quels écrits philosophiques a-t-il lus? Vraisemblablement le περὶ ἑρμηνείας et *les Topiques* d'Aristote, que Victorinus avait traduits en latin[4]. Certainement le *de Philosophia* de Varron, le *de Deo Socratis* d'Apulée, et surtout, à travers Cicéron, les ouvrages de la Moyenne et de la Nouvelle Académie. Ces ouvrages le détachent peu à peu du Manichéisme et réduisent sa passion pour la vérité à un vague et douloureux scepticisme. « Désespérant de faire désormais quelque progrès dans cette fausse doctrine et résolu de m'en contenter en attendant mieux, je ne l'étudiais plus avec le même zèle ni avec la même ardeur. Il me vint même à l'esprit que les philosophes appelés Académiciens avaient été plus sages que les autres, en soutenant qu'il fallait douter de tout et que l'homme ne pouvait parvenir à la connaissance d'aucune vérité. Car je pensais alors, comme tout le monde, que tel était le fond

1. *Confess.*, IV, 28.
2. *Ibid.*, IV, 12.
3. *Ibid.*, V, 3.
4. Schanz. *Gesch. der Röm. Liter*, t. IV, vol. 1, p. 142.

de leur doctrine, dont je n'avais pas encore saisi le véritable sens[1]. »

Il vécut dans ces doutes et cette inquiétude pendant tout son professorat de Rome et une partie de celui de Milan.

C'est là que des ouvrages platoniciens lui apportèrent cette lumière qu'il appelait de toute son âme et que la Providence destinait à éclairer sa marche vers la foi chrétienne. « Pour me faire connaître, Seigneur, combien vous résistez aux superbes, quelles grâces vous accordez aux humbles (*I Petri*, v, 5), vous fîtes tomber entre mes mains, par l'entremise d'un homme enflé d'un orgueil démesuré, quelques livres platoniciens traduits du grec en latin. Or j'y lus, non pas il est vrai dans les mêmes termes, mais absolument dans le même sens, ces vérités qu'appuyaient un grand nombre de raisons différentes « qu'au commencement était le Verbe, que le Verbe était en « Dieu, et que le Verbe était Dieu... » mais qu'il soit venu parmi les siens et que les siens ne l'aient pas reçu, et qu'à tous ceux qui l'ont reçu et qui ont cru en son nom il ait donné le pouvoir d'être faits enfants de Dieu, c'est ce que je n'ai point trouvé dans ces livres[2]. »

Quels étaient donc ces livres? Un texte du *De Beata vita* porte que c'étaient des ouvrages de Platon : « Je lus, dit Augustin à Théodore, un petit nombre de livres de Platon, *paucissimis Platonis libris*, pour lequel vous avez, je le sais, un grand attrait[3]. » Mais cinq manuscrits portent la variante « *paucissimis Plotini libris* »; et il n'est pas douteux que cette variante donne la vraie version, d'abord parce que le texte des *Confessions* et les paragraphes qui suivent ne développent que des idées de Plotin, et ensuite, parce que saint Augustin lui-même nous l'indique nettement dans un autre passage du même ouvrage : « Je racontai à Simplicianus, nous dit-il, que j'avais lu quelques livres platoniciens traduits en latin par

1. *Confess.*, v, 19.
2. *Ibid.*, vii, 13.
3. *De Beata vita*, 4.

Victorinus, rhéteur à Rome[1]. » Or Victorinus n'a pas traduit Platon, mais Plotin.

Ces livres de Plotin allumèrent dans l'âme d'Augustin un feu qui ne devait plus s'éteindre. « Sitôt que certains livres bien remplis, comme dit Celsinus, eurent répandu sur nous les parfums d'Arabie et fait couler sur la petite flamme qui brûlait en nous quelques gouttes de leur baume précieux, il est incroyable..., Romanien, oui, il est incroyable..., combien ces livres allumèrent en moi un incendie extraordinaire. Il n'y eut alors ni honneurs, ni gloire humaine, ni désir de vaine renommée, en un mot, rien de ce qui rend la vie douce et nous y attache, qui pût faire impression sur moi. Je revenais à moi en toute hâte, je revenais tout entier. Portant mes regards en arrière je regardais seulement, je l'avoue, comme en marchant, cette religion qu'on nous avait enseignée dès notre enfance et qui était gravée au plus profond de nos âmes. Elle m'entraînait vers elle à mon insu[2]. »

Augustin a parcouru le cycle de ses études profanes. Il va se jeter désormais dans les études sacrées. Saint Paul lui ouvre le chemin. Mais il n'oubliera rien de ce que les auteurs grecs et latins lui ont appris. Il les citera sans cesse dans ses ouvrages. Et ces citations, beaucoup plus que ses confidences, nous renseignent sur l'étendue de ses lectures et la richesse de ses connaissances.

II

« J'aime mieux, dit saint Augustin, m'occuper à lire qu'à composer des livres[3]. » A en juger par le nombre considérable de livres qu'il a écrits, on peut facilement conjecturer la quantité de ceux qu'il a dû lire. De fait, si sa demi-ignorance du grec l'a empêché de connaître une bonne partie de la littérature grecque, il a parcouru et étudié la presque totalité de la

1. *Confess.*, VIII, 3.
2. *Contra Academ.*, II, 5.
3. *De Trinitate*, III, 1.

littérature latine. Il ne nous appartient pas de montrer le parti qu'il a tiré de ses lectures. Notre but est d'indiquer sommairement d'abord les ouvrages grecs, ensuite, les ouvrages latins qu'il a cités : poèmes, histoires, pièces de théâtre, discours, œuvres philosophiques.

*
* *

Augustin ne connaît guère Homère. Il l'a expliqué fort mal dans ses classes[1] et n'en a gardé qu'un vague souvenir. Il se contente de faire quelques allusions au chien d'Ulysse (*Odyssée*)[2] et de citer une seule fois l'*Iliade*[3].

Il énumère en passant les poètes mythologiques : Linos, Orphée, Musée[4], rapporte d'après Varron un détail de la *Théogonie* d'Hésiode[5] et nomme sans commentaires, à l'occasion des mètres qu'ils ont inventés, Archiloque, Asclépiade et Sappho[6]. Il ne sait donc à peu près rien de la poésie grecque.

En revanche il connaît bien Esope. Les récits du fabuliste ont dû charmer son enfance. Il ne les a pas oubliés. Se surprenant lui-même à faire un apologue, il s'écrie tout amusé : « *Subito Aesopus factus sum*[7]. » Dissertant sur le mensonge, il remarque qu'imaginer de jolis récits inoffensifs n'est pas mentir, et il donne comme exemple Esope[8]. Il note, en souriant, que poussé par son démon familier, Socrate a daigné mettre en vers l'humble prose du fabuliste[9].

Il ne sait rien, peut-on dire, du théâtre grec. Il a appris seulement de Plutarque qu'Eschine et Aristodème — éloquent symbole — ont été acteurs avant de remplir des fonctions

1. *Confess.*, I, 23, 25.
2. *De Quant. animae*, 50, 54. — *De Musica*, I, 8
3. *De Civitate Dei*, III, 2.
4. *Ibid.*, XVIII, 27.
5. *De Doctrina christ.*, II, 27.
6. *De Musica*, II, 14.
7. *Cont. Academ.*, II, 7.
8. *Cont. Mendacium*, 28.
9. *De Cons. Evang.*, I, 12.

publiques[1], et il a lu dans le *de Republica* de Cicéron que le théâtre grec jouissait d'une liberté excessive[2].

Il connaît un peu mieux les historiens, mais ses informations sont bien courtes, et encore les puise-t-il dans des ouvrages de seconde main. Il emprunte un menu récit à Hérodote[3], collectionne un certain nombre de faits dans les biographies de Plutarque, la vie de Caton[4], les dix rhéteurs[5], Marius et Sylla[6], Caton le Jeune[7], et fait une allusion aux *Antiquités juives*[8] de Josèphe, qu'il a dû lire dans la traduction de saint Ambroise.

Il n'a que de très vagues notions de l'éloquence grecque. Il ne cite Démosthène[9] que deux fois, et encore prend-il ses citations dans Cicéron.

Il connaît mieux les philosophes. Dans les *Académiques* et le *de Natura deorum* de Cicéron il prend quelques idées des doctrines de Thalès[10], d'Anaximène[11], d'Anaximandre[12], de Diogène[13], d'Anaxagore[14], de Xénophane[15], d'Héraclite[16] et de Démocrite[17].

Le *de Disciplina* et le *de Numeris* de Varron l'ont renseigné sur la doctrine de Pythagore[18]. Il ne peut en citer des fragments, ce philosophe n'ayant rien écrit[19]; mais il y fait de

1. *De Civitate Dei*, II, 11.
2. *Ibid.*, II, 9.
3. *Ibid.*, I, 14.
4. *Ibid.*, I, 23.
5. *Ibid.*, I, 11.
6. *Ibid.*, III, 27.
7. *Ibid.*, V, 12.
8. *Epistola* 199, 30.
9. *Epistola* 118, 22. — *Cont. Cresconium*, II, 2.
10. *Ibid.*, 118, 23.
11. *De Civitate Dei*, VIII, 2; XVIII, 25.
12. *Ibid.*
13. *Cont. Julianum*, IV, 75. — *Epistola* 118, 25.
14. *De Civitate Dei*, XVIII, 41. — *Epistola* 118, 23. — *Cont. Julianum*, IV, 75.
15. *De Civitate Dei*, VII, 17; XVIII, 25.
16. *Ibid.*, VIII, 2; XVIII, 25.
17. *Cont. Acad.*, III, 23. — *Epist.* 118, 27-31.
18. *De Ordine*, II, 53-54.
19. *De cons. Evang.*, I, 12.

nombreuses allusions, sur la théorie des nombres[1], la philosophie active[2] et la métempsycose[3].

Il n'a pas lu Platon dans le texte. Mais il a connu le *Timée* par deux traductions, une, incomplète, de Cicéron, l'autre, complète, de Chalcidicus. Il le cite une fois d'après la première[4], et sept fois[5] d'après la seconde. Il cite quatre fois le *Phédon*[6] qu'il a lu dans une traduction d'Apulée. Il emprunte aux *Tusculanes* un texte du *Ménon*[7], aux *Académiques* un texte du *Banquet*[8] et au *de Republica* deux textes de *la République*[9]. Il cite un assez long passage du περὶ κόσμου qu'il attribue à Platon « *magistrum istorum omnium in libro quodam quem scripsit de constitutione mundi* » et qui est, en réalité, un traité pseudo-aristotélicien, adapté par Apulée dans le *de Mundo*. C'est d'ailleurs dans les ouvrages de cet auteur africain, le *de Deo Socratis* et le *de Dogmate Platonis* tout particulièrement, dans les traités philosophiques de Cicéron et dans les *Ennéades* de Plotin qu'il s'est familiarisé avec la doctrine platonicienne. Il n'en a peut-être pas connu tous les détails, mais il s'en est assimilé toutes les idées essentielles.

Il semble connaître beaucoup moins Aristote. Sauf les *Catégories* qu'il cite deux fois[10] et qu'il reproche finement à Julien de ne pas comprendre, sauf le περὶ ἑρμηνείας et les *Topiques* auxquels il fait quelques allusions[11], il ne connaît directement aucun de ses ouvrages. Il n'ignore certes pas les grandes lignes de la philosophie péripatéticienne, mais c'est dans les livres

1. *In Psalm.* 114, 19. — *De Trinitate*, XIV, 1-3. — *Opus imp. cont. Jul.*, V, 1.
2. *De cons. Evang.*, I, 12.
3. *Cont. Acad.*, III, 37. — *De Civitate Dei*, VIII, 4; XVIII, 27. — *Sermo* 241, 5.
4. *De Civitate Dei*, XIII, 16.
5. *Ibid.*, VI, 1; X, 29; XI, 21; X, 31, XII, 25; XIII, 18; XII, 27. Voir Schanz, *op. cit.*, t. I, v. 2, pp. 358-360; t. IV, v. 1, p. 126.
6. *De Civitate Dei*, VIII, 3; X, 30; XIII, 19. — *De cons. Evang.*, I, 12.
7. *De Trinitate*, XII, 24 (*Tuscul.*, I, 24, 56).
8. *De Civit. Dei*, VIII, 18.
9. *Ibid.*, VIII, 13; XXII, 28.
10. *Contra Jul.*, II, 37; V, 14.
11. *De Civil. Dei*, VIII, 12; IX, 4.

de Cicéron qu'il l'a surtout apprise[1]. Il n'en a d'ailleurs pas saisi l'originalité. Sur la foi d'un jugement de Plotin il l'unifie avec la doctrine platonicienne. « Il s'est rencontré, écrit-il, dans le cours des siècles, grand nombre d'hommes habiles et pénétrants qui ont enseigné dans leurs discours qu'Aristote et Platon étaient tellement d'accord ensemble que ce n'était que par ignorance et faute d'attention qu'on pouvait les croire opposés, et qu'après beaucoup de siècles écoulés et beaucoup de discussions, il était évident qu'il n'y a qu'une seule école de vraie philosophie[2] ». Ce texte suffit à montrer qu'Augustin n'a des idées d'Aristote qu'une connaissance superficielle.

Varron et Cicéron lui ont révélé les doctrines épicuriennes et stoïciennes. Il cite les premières vingt-deux fois et les secondes vingt-trois[3].

Parmi les Épicuriens, il ne nomme guère qu'Épicure. Mais il semble connaître parfaitement sa théorie des atomes, sa théorie du plaisir et sa théorie de la destinée[4].

En revanche, il présente à ses lecteurs toute la grande famille stoïcienne : Zénon[5], Cléanthe[6], Chrysippe[7], Straton[8]. Il ne connaît la physique, la théodicée, la morale du Portique[9], que par le *de Natura deorum* et le *de Officiis*. Il cite bien une fois le *Manuel* d'Épictète, mais outre que la citation est insignifiante, il l'emprunte à Aulu-Gelle[10]. « Les bavardages des Stoï-

1. *De Civit. Dei*, VIII, 12. — Cf. *De finibus*, II, 3, 7. — *De Civit. Dei*, IX, 4. — Cf. *Tuscul.*, I, 10, 12.

2. *Contra Acad.*, III, 42.

3. Portalié. *Dictionnaire de théologie*, t. I, 2325.

4. *Contra Acad.*, III, 23; III, 16. — *De Civit. Dei*, VIII, 8; XVIII, 41; XX, 3. — *De Trinitate*, XIII, 8. — *In Psalm.* 73, 24. — *Confess.*, VI, 26. — *Epist.* 3, 2; 118, 28. — *Sermo* 150, 6; 348, 3. — *De Utilitate credendi*, 10. — *Cont. Cresconium*, I, 16.

5. *Cont. Acad.*, III, 38.

6. *Epist.* 14, 3.

7. *Cont. Acad.*, III, 15-16, 39. — *Cont. Cres.*, I, 24. — *De Civit. Dei*, IX, 4.

8. *De Civit. Dei*, VI, 20.

9. *Ibid.*, XVI, 9. — *De Trinitate*, III, 8. — *Epist.* 118, 16. — *Sermo* 150, 5. — *Epist.* 104; 15, 17. — *Quaest. in Hept.*, I, 30. — *Sermo* 348, 3.

10. *De Civit. Dei*, IX, 4.

ciens, écrit-il, sont des cendres éteintes[1]. » Ce jugement ne l'empêche pas d'éprouver pour ces hommes austères une persistante sympathie. N'ont-ils pas été les premiers à lui enseigner que le bonheur consiste dans la vertu?

Augustin a connu les doctrines de la Moyenne (Arcésilas)[2] et de la Nouvelle Académie (Carnéade[3], Philon[4]) par les *Académiques* de Cicéron. Il a gardé de leur nihilisme intellectuel un souvenir amer. Aussi n'abordera-t-il jamais le problème de la certitude sans s'élever avec force contre leurs paradoxes et les discuter longuement[5].

Mais les philosophes qu'il a le plus étudiés, ceux dont il a utilisé le plus souvent la doctrine, soit pour édifier ses propres théories, soit pour combattre leurs arguments spécieux contre le christianisme, sont les néo-platoniciens. « Les philosophes de ce temps, écrit-il dans la *Cité de Dieu*, qui se sont proposé de suivre les principes de Platon, n'ont voulu s'appeler ni péripatéticiens ni académiciens, mais platoniciens. Nous distinguons surtout parmi les Grecs Plotin, Jamblique et Porphyre[6]. » Il ne fait que nommer Jamblique, mais il cite souvent Plotin et Porphyre.

Il compare la philosophie de Plotin à « un parfum délicieux » dont il n'a pu savourer « qu'un petit nombre de gouttes ». Il faut croire qu'il a eu plus tard entre ses mains l'œuvre entière, car il en utilise presque tous les traités : *les trois hypostases*[7], *le Beau*[8], *les Vertus*[9], *le Bonheur*[10], *la*

1. *Epistola* 118, 12.
2. *Cont. Acad.*, II, 14.
3. *Ibid.*, III, 22; III, 40.
4. *Ibid.*, II, 25; III, 41.
5. *De Civitate Dei*, VII, 13; XIX, 18; XX, 3. — *Enchiridium*, 20, 7; — *Epist.* 1. — *Cont. litt. Petil.*, III, 24.
6. *De Civil. Dei*, VIII, 12.
7. *Confess.*, VII, 13, 14, 15, 16; V, 23. — *De Beata vita*, 34. — *De Civit. Dei*, X, 1; X, 23. (*Ennéade* V, 1.)
8. *Confess.*, VII, 23. — *Solil.*, I, 22-23. — *De Ordine*, II, 32. (*Ennéade* I, 6.)
9. *Cont. Acad.*, I, 2; III, 38. — *De Beata vita*, 32-34. — *De Ordine*, II, 2; II, 25. — *Solil.*, I, 16-22. (*Ennéade* I, 3.)
10. *De Beata vita*, 11, 25, 26, 27, 33, 34. (*Ennéade* I, 4.)

Providence[1], *la Dialectique*[2]. Il expose rarement une question de théodicée, de métaphysique et même de morale sans qu'un texte de Plotin vienne sous sa plume[3]. Non seulement ce grand platonicien a été l'agent le plus actif de sa conversion intellectuelle, mais il lui a fourni, beaucoup plus que Platon lui-même, les assises philosophiques de sa théologie.

Augustin cite moins souvent Porphyre, sans doute parce que Victorinus n'avait traduit qu'un nombre restreint de ses œuvres : le traité *De la purification des âmes*[4], *les Principes de la théorie des Intelligibles*[5], *le Retour de l'Ame*[6], *la Lettre à Anubis*[7], *la Philosophie des Oracles*[8], le *de Abstinentia animatorum*[9]. Les doctrines de ce disciple de Plotin lui paraissent très dangereuses pour la foi. Aussi les attaque-t-il de front. Mais la vigueur passionnée de sa dialectique et la véhémence de ses réfutations montrent l'estime où il les tient et la valeur qu'il leur attribue.

Saint Augustin fait enfin d'assez larges emprunts à un ouvrage hermétique *l'Asclepius*, traduit du grec en latin. « *Hujus Aegyptii verba sicut in nostram linguam interpretata sunt ponam*[10]. » Cette traduction a été pendant longtemps attribuée à Apulée. Mais les critiques modernes n'y reconnaissent pas le style de l'auteur africain.

1. *Confess.*, VII, 17, 18, 19, 20, 21, 22. — *De Ordine*, I, 1, 2, 3; II, 12, 13. — *De Civitate Dei*, X, 14 et 30. (*Ennéade* III, 2.)

2. *Confess.*, VII, 16. — *De Ordine*, II, 44-45, 48... (*Ennéade* I, 3.)

3. Voir Grandgeorge, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme*, Paris, 1896, p. 70-84, 117-147. Les textes de Plotin et de saint Augustin sont mis en regard sur deux colonnes.

4. *De Civitate Dei*, X, 9, 10, 23, 26, 28.

5. *De Musica*, VI, 40. — *De Civitate Dei*, X, 23, 24.

6. *Cont. Acad.*, III, 42. — *De Ordine*, II, 47-51. — *Solil.*, I, 5. — *De Civit. Dei*, X, 29.

7. *De Civit. Dei*, X, 11.

8. *Ibid.*, X, 9, 26, 27; XIX, 23.

9. *Ibid.*, VIII, 13.

10. *Ibid.*, VIII, 23... Voir sur l'Hermétisme au troisième siècle une étude du P. Lagrange dans le *Correspondant* (10 mars 1927).

*
* *

Il ressort des citations que fait saint Augustin des auteurs latins qu'il a lu avec soin la plupart de leurs ouvrages. On ne saurait évidemment s'en étonner. Élève studieux, il s'est nourri de leur doctrine et pénétré de leur art ; professeur brillant, il a passé dix ans de sa vie à les commenter.

Il ne cite que deux fois Ennius[1] et se contente de noter en passant que ce poète « a traduit en langue latine l'*Histoire sacrée* d'Evhémère[2]. Ce quasi silence est d'autant plus curieux que les professeurs de l'époque étaient presque tous des archaïsants et donnaient, dans leur enseignement, une place de choix aux vieux livres.

Il cite une seule fois Lucrèce[3]. Mais le long commentaire qu'il fait de la théorie des atomes du grand poète montre qu'il a étudié soigneusement le *de Rerum natura*.

Il cite Catulle dans le *de Musica*[4], et ce n'est que pour montrer l'harmonieuse cadence du vers iambique. Il ne fait que deux allusions à l'œuvre d'Ovide[5] : l'une aux *Métamorphoses*, sur le chaos originel, l'autre aux *Fastes*, sur un menu détail d'archéologie.

Horace lui est beaucoup plus familier. Il a lu certainement toute son œuvre et goûté, en artiste, la finesse de son esprit et la grâce de son style. Il cite les *Satires*[6], les *Épîtres*[7], les *Odes*[8], l'*Art poétique*[9], et c'est toujours pour égayer d'un joli mot ou relever d'une pointe d'ironie la gravité de ses développements.

1. *De Trinitate*, XIII, 6. — *Epist.* 231, 3.
2. *De Civitate Dei*, VII, 27.
3. *De Utilitate credendi*, 10. Voir p. 13, note 4.
4. *De Musica*, V, 5.
5. *Cont. Epist. Manich.*, 32. — *De Civitate Dei*, III, 13.
6. *Contra Mendacium*, 28. (*Satires*, II, VI.)
7. *Epist.* 143, 4. — *Epist.* 231, 1. — *De quantit. animae*, 41. — *De Civitate Dei*, I, 3; V, 13.
8. *De Musica*, IV, 18, 20, 35, 36; V, 12, 18, 28. — *De Civitate Dei*, V, 13. — *Confess.*, IV, 11.
9. *Contra Julianum*, V, 6.

Quant à Virgile, on peut bien dire qu'il est son poète préféré et qu'il a fait toute sa vie de ses ouvrages ses livres de chevet. Il écrit dans la *Cité de Dieu* : « Les enfants lisent Virgile et s'imbibent dès leur plus jeune âge de ce grand poète, au point qu'ils ne peuvent plus l'oublier[1]. » Il ne l'a jamais oublié lui-même. Ses livres sont émaillés de ses vers, et non seulement ceux de sa jeunesse, mais les traités austères de ses dernières années.

Il cite assez souvent les *Bucoliques* et particulièrement la *I^re^ Tityre*[2], la *III^e^ Palémon*[3], la *IV^e^ Pollion*[4], la *VIII^e^ la Magicienne*[5].

Il goûte, en fin lettré, le charme rustique des *Géorgiques*. Pour se reposer de ses entretiens philosophiques à Cassiciacum, il en lit les quatre livres avec ses amis[6], et toute sa vie, quand il aura à illustrer d'une image pittoresque une pensée délicate et profonde, les vers de ce poème viendront se ranger spontanément sous sa plume[7].

Son livre de prédilection, toutefois, celui qui ne quitte pas sa table de travail et dont les vers magiques chantent dans sa mémoire, c'est l'*Enéide*. L'émotion qu'excitait « Didon gémissante » dans son cœur d'enfant, la pitié mêlée d'enthousiasme qu'éveillaient dans son âme rêveuse les « courses errantes » d'Enée, ont pu changer de forme avec l'âge, elles n'ont jamais fléchi. Tout le long de son œuvre, et jusque dans ses raisonnements les plus abstraits, de nombreux vers et souvent de longs passages de l'*Enéide*[8] viennent jeter leur douce lumière. Ils s'en-

1. *De Civitate Dei*, I, 3.
2. *In Joan. Evang.*, XLIII, 6.
3. *De Civitate Dei*, IV, 10; VI, 1; VII, 9.
4. *Ibid.*, VIII, 19; X, 27. — *Epist.* 137, 12. — *Epist.* 258, 5.
5. *Enchir. ad Laur.*, 17. — *De Civit. Dei*, VIII, 19; X, 27. — *Enchir.*, XX, XXI.
6. *De Ordine*, I, 26. — *Cont. Acad.*, II, 10.
7. *De Trinitate*, XIV, 18. — *De Civitate Dei*, IV, 10; VII, 9. — *Cont. Julian.*, VI, 21.
8. *Enéide* I. *De Civitate Dei*, II, 29; V, 12; I, 3.
II. *Ibid.*, I, 2, 3, 4, 19; XX, 24; III, 7. — *De Trinitate*, XIV, 14.
IV. *Ibid.*, VIII, 19; IX, 4; XXI, 6, 8.
V. *Ibid.*, III, 2. — *Epist.* 14.
VI. *Ibid.*, III, 13; III, 16; V, 12; X, 30; XIII, 19; XIV, 5, 8; XXI, 13. — *Confess.*, I, 13, 21. — *De cura gerenda pro mortuis*, II, 3; X, 12. — *De Civitate Dei*, I; *proœmium*, I, 19. (*V. suite*, p. 20.)

châssent si bien dans la suite des idées qu'ils semblent faire corps avec elles et qu'Augustin donne l'impression de devoir sinon le meilleur du moins le plus gracieux de certaines de ses pensées aux « suaves rumeurs » du grand poète.

Il semble apprécier beaucoup, tout en reconnaissant ses défauts, *la Pharsale* de Lucain, dont la chaude et dramatique éloquence l'émeut profondément. Il le cite maintes fois, et, toujours, pour rendre plus saisissante quelqu'une de ses descriptions ou de ses pensées[1].

Il cite avec non moins de plaisir et d'à-propos les *Satires*[2] de Perse. On sent, au choix qu'il fait de leurs vers, qu'il les tient en une estime toute particulière. C'est par larges extraits qu'il les transcrit, heureux de mettre en valeur l'acuité d'observation et l'élévation de pensée du poète stoïcien.

De Juvénal, il cite la *Satire V*[3] dans son traité contre Julien, pour faire un mot et enjoliver d'ironie souriante un argument dogmatique, et la *Satire VI*[4], dans une de ses lettres, pour mettre sous l'autorité du fougueux pamphlétaire une violente diatribe contre la richesse.

Saint Augustin cite encore dans son *de Musica* un certain nombre de vers[5], dont on n'a pu identifier les auteurs. Il les étudie au point de vue métrique et s'en sert, comme exemples topiques, pour sa théorie de la cadence et de l'harmonie.

Le regret qu'a éprouvé saint Augustin au temps de sa conversion d'avoir eu un goût trop vif pour le théâtre ne l'a pas

VIII. *De Civitate Dei*, III, 10; V, 12; VII, 4. — *Epist.* 17.
X. *De Divinat. doemon.*, VII, 11. — *Contra Julian.*, IV, 10. — *Enchirid.*, 20. — *De Ordine*, I, 10.
XII. *Contr. Julian.*, VI, 22; III, 32. — *De Civil. Dei*, XV, 9.

1. *De cura ger. pro mortuis*, II, 4. — *Cont. Julian.*, II, 35; V, 38. — *De Civit. Dei*, I, 12; III, 13; III, 27; V, 13. — *De consensu Evang.*, I, 46.
2. *De Magistro*, 28. — *De Civitate Dei*, II, 6. — *Cont. Julian.*, V, 24.
3. *Opus imperf. cont. Julian.*, VI, 28.
4. *Epist.* 138, 16.
5. *De Musica*, II, 22, 23, 25, 26; III, 3, 5; IV, 2, 3, 16, 17, 23, 26, 27, 29; V, 7, 27. — On trouve aussi des vers anonymes dans le *de Ordine*, I, 10, et le *de Doctrina christ.*, III, 11.

empêché de faire ses délices, sa vie durant, des comédies de Térence. A vrai dire, c'est le seul auteur dramatique qu'il semble connaître. Il nomme bien Plaute, Nœvius et Cécilius, mais c'est dans un texte qu'il reproduit du *de Republica* de Cicéron[1]. Il fait d'assez nombreuses allusions aux pièces qu'on jouait de son temps sur les diverses scènes de Carthage[2], mais il n'a pas daigné, vu, sans doute, leur insuffisance, nous en faire connaître les auteurs. Un seul l'intéresse et le charme : Térence. Il est né à Carthage, il est doux, séduisant, gracieux, il donne, en souriant, d'élégantes leçons de morale. C'est plus qu'il n'en faut pour gagner la sympathie du patriote et du lettré impénitent qu'a toujours été Augustin. Aussi prend-il un vrai plaisir à parsemer ses ouvrages des fines observations du poète. Il cite souvent, et toujours à une place de choix, l'*Andrienne*[3], les *Adelphes*[4], l'*Eunuque*[5], l'*Heautontimoroumenos*[6]. Pour un peu il ferait de ses comédies les auxiliaires de l'Évangile.

Augustin a toujours eu du goût pour l'histoire; et, d'ailleurs, en bon polémiste, il s'est appuyé sur les faits autant que sur les idées pour faire le procès du paganisme. Il a lu fort attentivement les œuvres de Salluste. Il s'inspire assez rarement de ses *Histoires*[7], mais il cite souvent et longuement le *de Conjuratione Catilinae*[8].

Il ne nomme Tite-Live que deux fois[9], mais il l'utilise presque à chaque instant dans les dix premiers livres du *de Civi-*

1. *De Civitate Dei*, II, 9.

2. *De Symb. ad Catech.*, 4. — *Solil.*, II, 31; II, 18. — *Contra Acad.*, III, 22.

3. *De Beata vita*, 25. — *De Civitate Dei*, XIV, 8. — *Epistola* 258, 5. — *Epistola* 7, 4. — *De Beata vita*, 31.

4. *Epistola* 26, 1.

5. *Epistola* 91, 4. — *Confess.*, I, 26. — *De Civitate Dei*, II, 7. — *De Beata vita*, 25. — *De Ordine*, I, 9.

6. *Cont. Julian.*, IV, 83. — *Epistola* 155, 14.

7. *De Civitate Dei*, II, 18; deux citations. — *De Civitate Dei*, III, 17.

8. *Ibid*, I, 5, 6; II, 17, 18, 19, 22; III, 3, 10; V, 12; VII, 3, 12; IX, 9. — *Cont. Julian.*, III, 1. — *De Beata vita*, 31. — *In Psalm.* 108, 3. — *Epistola* 189, 7.

9. *De Civitate Dei*, II, 24; III, 7

tate Dei[1]. Il cite une fois la compilation de Valère Maxime[2], et semble connaître assez mal Tacite, aux *Histoires* duquel il ne fait que trois allusions[3]. Il juge Néron d'après Suétone, mais c'est le seul emprunt qu'il fait aux *duodecim Caesarum vitae*[4]. Il connaît beaucoup mieux l'*Histoire universelle* de Justin, abréviation des *Histoires philippiques* de Trogue-Pompée. Il donne deux longues citations de cet ouvrage[5]. Il met aussi à contribution dans de nombreux passages du *de Civitate Dei*, le *Breviarium* d'Eutrope[6]. Ce livre composé sous Valens avait pour seul mérite d'être le résumé le plus récent de l'Histoire romaine. Séduit par la limpidité du style, Augustin y a puisé un nombre considérable de faits.

Parmi les orateurs, il n'a guère lu et étudié que Cicéron. Il s'explique, d'ailleurs, lui-même sur l'exclusivité de son goût. « Ne voyons-nous pas, écrit-il, combien peu nombreux sont ceux qui atteignent à la parfaite éloquence, bien que, dans le monde entier, les écoles de rhéteurs regorgent de jeunes gens. Néanmoins, est-ce qu'effrayés par la multitude des incapables, ceux qui veulent devenir bons orateurs croient qu'ils doivent s'appliquer à l'étude de Cécilius, ou d'Erucius plutôt qu'à celle de Cicéron? Tous veulent étudier ce qu'ils voient appuyé sur l'autorité des anciens[7]. » Rome a eu un grand nombre de beaux parleurs, mais leur éloquence n'est qu'un vain bavardage auprès de celle du Maître. Tous s'effacent devant lui. Saint Augustin connaît naturellement dans ses moindres détails l'œuvre oratoire de Cicéron. Il a passé vingt-cinq ans de sa vie à l'apprendre ou à l'expliquer. Il n'est donc pas étonnant qu'il la cite souvent lui-même dans ses ouvrages. Nous y trouvons, en effet, un assez grand nombre de textes

1. Voir Angus : *The sources of the first ten Books of Augustine's De Civitate Dei.* Princeton, 1906, p. 26-35.
2. *De Opere monachorum*, 32.
3. *De Civitate Dei*, XX, 19; XXI, 5; XXI, 25.
4. *Ibid.*, XX, 19.
5. *De Civitate Dei*, IV, 6.
6. Schanz., *op. cit.*, t. IV, p. 69 et suiv.
7. *De Utilitate credendi*, 16.

tirés du *Pro Roscio comoedo*[1], du *Pro rege Dejotaro*[2], du *Pro Ligario*[3], de l'*In Pisonem*[4], du *Pro Marcello*[5], des *Verrines*[6] et des *Catilinaires*[7]. Il n'a pas étudié avec moins d'attention les traités de rhétorique de Cicéron. C'est par eux qu'il a appris la technique de l'art oratoire. Il cite — assez rarement, il est vrai — le *de Oratore*[8] et l'*Orator*[9], mais nous verrons qu'il en fait sienne la doctrine et qu'il les utilise constamment dans toutes ses théories sur l'éloquence.

Saint Augustin s'est toujours intéressé aux œuvres de science et d'érudition. Curieux et chercheur, il s'est nourri de bonne heure des livres de Varron. Il a lu les *Antiquités humaines et divines*[10] qu'il cite abondamment dans ses ouvrages. Il connaît les *Disciplines*[11] et le *de Cultu deorum*[12], dont il donne de larges extraits. Quant au *de Philosophia* il lui est si familier qu'on a pu en reconstituer une grande partie rien qu'avec les textes qu'il en a trancrits au XIX[e] livre du *de Civitate Dei*[13].

Augustin fait aussi quelques emprunts à l'*Histoire naturelle* de Pline[14]. Il connaît les *Nuits attiques*[15] d'Aulu-Gelle et les savants commentaires d'Asper, de Cornutus et de Donat[16] sur les

1. *Epistola* 259, 2. — *De Cons. Evang.*, I, 51.
2. *De Beata vita*, 31.
3. *Epistola* 138, 9. — *De Civitate Dei*, IX, 5. — *Epistola* 104, 16.
4. *De Civitate Dei*, XVIII, 41.
5. *Contra Adimantum*, XI.
6. *De Civitate Dei*, XIX, 5. — *De Magistro*, 16. — *De Cons. Evang.*, I, 51.
7. *Cont. Julian.*, VI, 34. — *Op. imp. Cont. Julian.*, I, 22.
8. *De Utilit. cred.*, 3. — *De Civitate Dei*, IV, 27.
9. *De Civitate Dei*, IX, 5.
10. *De Ordine*, II, 41. — *De Doctrina christiana*, II, 27-28; III, 11. — *De Vera religione*, 2, 109, 110. — *Epist.* XVII, 2. — *De Civitate Dei*, VI, 3-5; XVIII, 9, 10, 17, 23; VII, 18, 19, 20, 21, 24.
11. *De Ordine*, II, 35; II, 54. — *De quant. animae*, 33. — *De Musica passim.* V. Becker, *op. cit.*, pp. 111-113.
12. *De Civitate Dei*, VI, VII, *passim*, surtout VII, 24.
13. *Ibid.*, XIX, 1, 2, 3, 5. V. Franken. C. H. I. *Fragmenta M. Ter. Varronis quae inveniuntur in libris Augustini de Civitate Dei* (Lugduni Batavorum, 1836).
14. *Ibid.*, XXI, 5. Augustin reproduit un certain nombre d'observations et d'anecdotes.
15. *Ibid.*, IX, 1.
16. *De Utilitate credendi*, 17.

poètes latins. Il a enfin étudié l'*Encyclopédie*[1] de Celse, ou du moins, les six livres qui y ont trait aux sectes philosophiques.

Parmi les philosophes latins, qui se sont d'ailleurs contentés la plupart du temps de transposer et de vulgariser la philosophie grecque, saint Augustin s'est surtout attaché à Cicéron, à Sénèque et à Apulée.

L'*Hortensius* qui l'a enflammé à dix-huit ans pour la sagesse, est resté toute sa vie un livre de prédilection. Aussi devons-nous aux longues citations qu'il en a faites[2] de pouvoir, approximativement du moins, en reconstituer la doctrine. Tandis que les autres commentateurs, Nonius, Servius, Lactance, Fronton, ne nous ont conservé, malgré leurs nombreuses citations (73), que des bouts de phrases souvent incompréhensibles, Augustin, dans les dix passages pour la plupart importants qu'il en a transcrits, nous a transmis l'essentiel de son contenu[3]. Il ne fait que quelques allusions au *de Amicitia*[4] et au *de Senectute*[5], il cite assez rarement le *de Divinatione*[6], le *de Fato*[7] et le *de Officiis*[8]. Mais il nomme souvent et cite abondamment les *Académiques*[9], le *de Natura deorum*[10], les *Tusculanes*[11] et le *de Finibus*[12].

1. *Solil.*, I, 21. — *De Hæresibus*, prœmium.

2. *Cont. Academ.*, II, 3. — *De Trinitate*, XII, 4; XIII, 5; IV, 12. — *De Civit. Dei*, IV, 15. — *De Beata vita*, 26. — *Cont. Julian.*, IV, 72; IV, 78. — *De Trinitate*, XIV, C. ult. — *De Beata vita*, 22.

3. Voir l'intéressante systématisation qu'en a faite Alfaric, *op. cit.*, pp. 65-70.

4. *Cont. Acad.*, III, 13. — *Epist.* 258, 1.

5. *De Vera religione*, 77.

6. *De Ordine*, I, 12. — *De Civitate Dei*, V, 9; VIII, 2.

7. *De Ordine*, I, 12.

8. *De Civitate Dei*, V, 2; VIII, 1.

9. Les trois livres du *Contra Academicos* sont presque à chaque page, le commentaire des *Academica priora* ou des *Academica posteriora*. V. Alfaric, *op. cit.*, pp. 333-358.

10. *De Civitate Dei*, IV, 30; VII, 8. — *Epist.* 118, 25. — *Cont. Julian.*, IV, 76; VI, 44; IV, 58. — *Epist.* 17, 3.

11. *De Civit. Dei*, IV, 26; V, 13; VIII, 5; XIV, 5; XIV, 7; XIV, 18. — *Cont. Acad.*, I, 7. — *Cont Julian.*, IV, 76. — *De Trinitate*, XIII, 8. — *De Civit. Dei*, II, 20.

12. *Ibid.*, VIII, 3; IX, 4. — *Epist.* 118, 28. — *De Utilitate credendi*, 10. — *De Trinitate*, XIII, 8.

Il a étudié d'une façon plus approfondie encore le *de Republica*[1]. Il le cite quarante-trois fois, et quatorze de ces citations appartiennent à des passages disparus. La plupart de ces dernières d'ailleurs sont si importantes, comme celles de l'*Hortensius*, qu'elles permettent d'établir les lignes générales du III^e^, du IV^e^ et du V^e^ livre.

Saint Augustin cite enfin un ouvrage disparu de Cicéron, dont le titre exact est d'ailleurs incertain. « Cicéron a dit dans « l'Exposition de ses conseils » (*in expositione consiliorum suorum*) : « Un jour, des jeunes gens pris de vin et excités par le son des flûtes comme il arrive souvent commençaient à briser la porte d'une chaste femme, lorsque Pythagore, dit-on, avertit la joueuse de flûte de jouer sur un rythme plus lent. Dès qu'elle l'eut fait, la fougue de ces furieux fut bien vite arrêtée par la lenteur de l'harmonie et la gravité du chant[2]. » Boèce a lu ce passage dans saint Augustin et l'a trouvé si suggestif, qu'il l'a inséré dans la préface de son livre sur *la Musique*.

Sénèque semble moins familier à saint Augustin que Cicéron. Nous ne relevons dans le *de Civitate Dei* que des citations, fort étendues il est vrai, de deux de ses ouvrages : le *de Superstitione*[3] qui est perdu, et la *Lettre à Lucilius* 107[4]. Mais il est vraisemblable qu'Augustin, qui paraît avoir une sérieuse connaissance de la doctrine du philosophe stoïcien, a lu ses autres traités.

D'Apulée, le grand évêque connaît les *Métamorphoses*[5] auxquelles il ne fait d'ailleurs qu'une allusion fugitive. Il cite le *de Mundo*[6], donne de longs extraits du *de deo Socra-*

1. *De Civitate Dei*, VIII, 2; II, 21; XIX, 24; II, 9. — *Epist.* 91, 3; 104, 7. — *Cont. Jul.*, IV, 60, 61. — *De Civitate Dei*, IV, 6; XXII, 4; XXII, 6; II, 13, 14; V, 13; VIII, 2.

2. *Cont. Julian.*, V, 23. Voir sur cet ouvrage, Schanz, *Gesch. der Röm. Literatur*, t. I, 2, 3^e^ éd., 1909, p. 389, qui l'identifie avec les *Anecdota* que Cicéron cite souvent.

3. *De Civitate Dei*, VI, 10.

4. *Ibid.*, V, 8.

5. *Ibid.*, XVIII, 18.

6. *Ibid.*, IV, 2.

tis[1] et puise de nombreux renseignements dans le *de dogmate Platonis*[2].

Le relevé succinct que nous venons de faire nous montre l'étendue des connaissances de saint Augustin. Pour donner une idée plus précise de ces connaissances nous devons examiner la manière dont il les a utilisées.

III

Saint Augustin a trois façons, nous semble-t-il, d'étudier et d'utiliser les auteurs profanes. Il les démarque à son insu, il les analyse sans les nommer toujours, enfin il les discute.

*
* *

A force d'expliquer les auteurs à ses élèves ou de se pénétrer pour lui-même de leur doctrine, Augustin a gardé dans sa mémoire trop fidèle non seulement leurs idées mais leurs formules, et il les expose tout naturellement comme si elles étaient siennes.

C'est ainsi que nous trouvons : *a*) Dans le *de Ordine* (II, VII, 25) à propos des devoirs des futurs magistrats, un long passage qui est une vraie mosaïque de textes tirés du *de Officiis* (I, 20, 25).

b) Dans le *de libero Arbitrio* (I, V, 2; V, 13; VI, 15) au sujet de l'origine, de la nature et de la valeur de la loi, un certain nombre de phrases du *de Legibus* (I, 6; II, 4, 5; I, 7; I, 14).

c) Dans le *de Doctrina christiana* sur l'ordre à suivre dans les études et sur les qualités de l'orateur, de longs morceaux à peine transformés du *de Oratore*, et de l'*Orator* (*de Doct. christ.*, II, 48, 54, 55; IV, 51, 52, 53, 54, 55; *Orator*, XIV, XXIV, XXV-XXX).

1. *De Civitate Dei*, VIII, 14, 16, 17; IX, 3, 8, 12, 13, 16.
2. *Ibid.*, VIII, 4.

d) Dans le *de Musica* (livres II, III, IV, V), des principes et des exemples tirés du *de Numeris* de Varron.

e) Dans le *de Immortalitate animae* et le *de Quantitate animae* sur la nature et la destinée de l'âme, de nombreuses formules des *Ennéades* de Plotin (*de Imm. animae*, 2, 8, 12; *Ennéade*, IV, 1, 5, 7); (*de Quant. animae*, 69, 71; *Ennéade*, IV, 18, 20; *Ennéade*, VI, 2; I, 4).

f) Dans le *de Civitate Dei* (X, 30) à propos de la Providence, une page entière, à peine transformée, de la III[e] *Ennéade*, 2, 13.

g) Dans les cinq premiers livres du *de Civitate Dei*, de multiples récits, extraits avec leur mouvement et leurs métaphores de Florus[1].

*
* *

L'analyse est, pour Augustin, l'élément primordial de la dialectique. Avant de raisonner, enseigne-t-il, il faut délimiter l'objet du raisonnement et en distinguer les parties[2]. Il s'est conformé strictement à cette règle, ce qui nous permet d'étendre nos informations sur la méthode et le caractère de ses études.

Il ne nous dit pas toujours quel est l'ouvrage qu'il analyse. Nous trouvons, par exemple, dans le *de Civitate Dei* (VIII, 4) un résumé très complet du *de Dogmate Platonis* d'Apulée, sur les principes fondamentaux de la philosophie platonicienne, et nous cherchons en vain le nom de l'auteur.

Mais, d'ordinaire, il donne sa source. Il intitule la *quaest. XXXI* du *de Diversis quaestionibus* : « *Sententia Ciceronis quemadmodum virtutes animi ab illo divisae ac definitae sint* » (*de Inventione II*), et il consacre six pages serrées à résumer la théorie cicéronienne du droit naturel et du droit positif.

De même dans le *de Civitate Dei* (XIX, 1), après une analyse rigoureuse du *de Philosophia* de Varron, il écrit : « Ce qui pré-

1. V. Angus, *op. cit.*, p. 42-46.
2. *De Doctrina christiana*, II, 55.

cède est le résumé aussi court et aussi clair que possible du livre de Varron. Je n'ai fait que revêtir sa pensée de mes expressions. »

Il n'agit pas autrement pour *les Antiquités* du savant polygraphe. Voici comment débute son analyse : « Varron a écrit quarante et un livres d'antiquités sur les choses humaines et sur les choses divines; vingt-cinq concernent les premières, et seize les secondes. La division de cet ouvrage est la suivante : l'auteur distribue les choses humaines en quatre parties, contenant chacune six livres. Il considère les auteurs des faits, le lieu, le temps et la nature de ces faits, etc. » Augustin condense en quelques pages (*De Civit. Dei*, VI, 3-7) les livres consacrés par Varron à la théologie fabuleuse et conclut par un éloge vibrant de leur auteur.

Au livre X^e^ du *de Civitate Dei* (cap. 30), il fond dans une même analyse les doctrines de la migration des âmes, exposées par Platon dans le *Phédon*, par Plotin dans le *de Immortalite animae* (*Ennéades*, IV) et par Porphyre dans le *Retour de l'âme*.

Au même livre (c. 2), il résume avec un respect presque religieux la théorie de Plotin sur « l'illumination des âmes ».

Au livre II, cap. 21, du même ouvrage, il analyse longuement le débat de Scipion, Lélius et Furius Pilus sur la Justice (*de Republica*, I).

Dans l'*Epistola* 118, il expose à grands traits les larges développements du *de Natura deorum* de Cicéron sur l'opinion que se sont faites les diverses écoles philosophiques de l'origine des choses.

Ces analyses ont le grand intérêt non seulement de nous donner des renseignements précieux sur certains ouvrages disparus, mais encore de nous éclairer sur les méthodes de travail et de documentation de saint Augustin.

*
* *

Nous devons, pour compléter notre étude, examiner les théories gréco-romaines qu'il a discutées. Nous ne nous attacherons évidemment qu'aux principales, et encore ferons-nous parmi elles un choix restreint : un examen étendu exigerait, en effet, des développements trop considérables qui déborderaient le cadre et l'objet de notre travail.

1) *La théorie du Dieu unique*, substance spirituelle et infinie. C'est l'étude du *Timée* et du *Phédon* qui révèle à Augustin cette grande idée platonicienne. Il félicite Platon d'avoir compris, « *nullum corpus esse Deum* » (*De Civit. Dei*, VIII, 6) et s'empresse de faire de ce principe la base de sa théodicée (*De Trinitate*, I, 1; VI, 6. — *In Joan. Evang.*, XXIII, 9. — *De Civit. Dei*, XI, 10).

2) *La théorie du Verbe.* — Saint Augustin croit trouver le prologue de l'Évangile de saint Jean dans la *V^e^ Ennéade* de Plotin (*Confess.*, VII, 13. — *De Civit. Dei*, X, 3. — *In Joan. Evang.*, II, 4). C'est une douce illusion que lui donne son enthousiasme pour les doctrines platoniciennes.

3) *La théorie de la Trinité.* — L'étude attentive des *Trois hypostases principales* de Plotin et des *Principes de la théorie des intelligibles* de Porphyre lui montre que les Platoniciens ont bien connu le Père et le Fils, mais ont complètement ignoré le Saint Esprit : « *Sine Spiritu sancto philosophati sunt, quamvis de Patre et Filio non tacuerint* » (*Quaest. in Hept.*, II, q. XXV). Aussi souligne-t-il la faiblesse et la contradiction de leurs idées. « Or nous savons ce que Porphyre, comme platonicien, entend par « Principes » : c'est Dieu le Père et Dieu le Fils, mais il ne dit rien ou du moins rien de clair sur le Saint-Esprit... Si, comme Plotin dans sa dissertation sur les « trois hypostases principales », il avait voulu, par cet autre principe qu'il place entre le Père et le Fils, désigner la nature de l'âme, il n'aurait pas dit qu'il tient le milieu entre le Père et le Fils. Plotin, en effet, place l'âme raisonnable après l'intelligence du Père, tandis que Porphyre dit que le troisième

principe est intermédiaire entre les deux premiers. » (*De Civitate Dei*, x, 23.)

4) *La théorie du triple rôle de Dieu*, a) source de l'être des choses comme créateur ; b) source de la vérité des choses comme lumière intellectuelle ; c) source de la bonté des êtres par la grâce. C'est par une discussion serrée de la doctrine des « idées » de Platon que saint Augustin est amené à établir le rôle de Dieu dans le monde. Il fait siennes les conclusions de cette doctrine et les incorpore presque sans changement dans sa théologie (*De diversis quaestionibus*, q. XLVI, *de Ideis*, n. 2).

5) *La théorie de la création.* — Les Platoniciens enseignaient que Dieu a produit le monde par génération ou émanation. Saint Augustin les réfute vigoureusement et établit que le monde a été créé directement « *ex nihilo* » (*De Vera relig.*, 35. — *Cont. Secund. Manich.*, 4. — *De actis cum Felice Manich.*, II, 4).

Ils enseignaient que la création est nécessaire. Il leur démontre qu'elle a été et qu'elle reste un acte de la libre volonté de Dieu. (*Ad Oros. cont. Priscill.*, I, 2-9.) Ils enseignaient qu'elle est éternelle. Il leur répond : « *Si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium.* » (*De Civit. Dei*, x, 31 ; XI, 4-5).

6) *La théorie de la prescience divine.* — Saint Augustin l'a trouvée clairement exposée dans le *de Divinatione*, II, de Cicéron. « L'auteur latin, écrit-il, va jusqu'à nier toute science de l'avenir et soutient qu'elle n'existe nulle part ni en Dieu, ni en l'homme et qu'on ne peut rien prédire (*De Civitate Dei*, V, 9). Il s'élève avec force contre une telle négation et soutient que refuser l'omniscience à Dieu, c'est lui refuser l'existence. Il remarque, d'ailleurs, en souriant, que Cicéron s'est réfuté lui-même dans le « *de Natura deorum* ».

7) *La théorie de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme.* — Augustin éprouvait des difficultés insurmontables à se représenter un être sans corps. La lecture de la III^e^, de la IV^e^ et de la V^e^ *Ennéade* le convainquirent de l'immatérialité de l'esprit (*Confess.*, VII, 10). Il consacre trois de ses livres : le *de Immortalite animae*, le *de Quantitate animae* et le *de Duabus animabus*, à

l'exposé qu'il prend à son compte, en le christianisant, de la doctrine platonicienne.

8) *La théorie de la métempsycose.* — « Il est constant, écrit saint Augustin, que Platon enseigne la migration de l'âme humaine après la mort, même dans les corps de brutes (*Timée-Phédon*). C'était aussi le sentiment de Plotin (*Ennéade* IV), maître de Porphyre. Ce dernier la rejette avec raison. Mais il croit que nos âmes retournent dans des corps humains (*Retour de l'âme*). *De Civitate Dei*, X, 30. S'appuyant sur le *de Mundo* d'Apulée, et le VI^e^ livre de l'*Énéide*, le saint docteur oppose à cette doctrine décourageante la certitude d'une vie bienheureuse dans le sein de Dieu (*Sermo* 241, 8).

9) *La théorie de l'intellection*, selon laquelle l'intellection, connaissance des choses éternelles qui seule mérite le nom de sagesse, se distingue de la connaissance raisonnée des choses temporelles qui constitue la science. « Répondez-moi, dit Augustin, si ce que Platon et Plotin ont dit de Dieu est vrai, est-ce assez pour vous de connaître Dieu comme ces philosophes l'ont connu (*Solil.*, I, 9)? » Il s'empare de la magnifique doctrine platonicienne sur la lumière intérieure de l'âme, seule capable de percevoir les vérités éternelles, et la complète en précisant que cette lumière c'est, pour chacun de nous, le Verbe incarné (*De Ordine*, II, 26. — *Cont. Acad.*, III, 11. — *De Magistro*, 39).

10) *La théorie du mal.* — Quand il était manichéen, Augustin croyait que le mal existait en lui-même, de toute éternité. L'étude des *Ennéades*, de Plotin (III^e^, lib. II, 7, 5, 10) lui apprit que le mal n'est pas un être mais une privation et une limite (*Confess.*, VIII, 13), qu'il sert à l'ordre général du monde (*De Lib. arbit.*, III, 9. — *De Ordine*, II, 4) et qu'il a sa source dans la liberté humaine (*De Lib. arbit.*, III, 1. — *Enchirid.*, 23.)

11) *La théorie de la raison souveraine*, source de toute justice, de toute loi, de toute vérité. Saint Augustin trouve cette théorie de « *la République* » de Platon, dans le *de Legibus* (I, VI-X) de Cicéron; il se l'approprie tout entière (*De Libero arbit.*, II, 8, 9; I, 13, 15. — *De Ordin.*, II, 29. — *De Immort. anim.*,

4. — *De Doct. christ.*, I, 8) et en fait la base de sa doctrine de l'autorité et de la loi.

12) *La théorie des quatre vertus cardinales.* Exposée par Platon, qui fait de la justice, de la sagesse, de la force et de la tempérance, l'armature de sa « *République* », elle est passée dans le *de Republica* et le *de Officiis* de Cicéron. C'est là que saint Augustin l'a trouvée. Il l'insère aussitôt dans sa doctrine et se contente de préciser que ces belles vertus platoniciennes ne peuvent être efficaces que si la charité vient les féconder. (*De Musica*, VI, 5. — *De Lib. arbit.*, I, 27. — *De Mor. Eccl.*, 25. — *Opus imp. cont. Jul.*, I, 34. — *Epist.* 155, 13.)

13) *La théorie du souverain bien.* — Saint Augustin a connu les doctrines de l'antiquité sur la destinée de l'homme et le prix de la vie par le *de Finibus* de Cicéron et le *de Philosophia* de Varron (*De Civ. Dei*, XIX, 1-4). Il les raille toutes avec une ironie mordante, parce que tous les philosophes païens, sauf Platon, ont cherché dans l'homme le souverain bien. Mais la théorie de Platon l'enchante : « Si Platon, écrit-il, a défini le sage celui qui imite, qui connaît, qui aime ce Dieu dont la communication seule peut le rendre heureux, est-il nécessaire d'étudier les autres philosophes? » De fait il ne cherche pas ailleurs que chez les Platoniciens la définition du bonheur. Son *de Beata vita* n'est qu'une paraphrase du livre de Plotin sur la *Béatitude* (*Ennéade* I, 4). Il y enseigne que la fin de l'homme est Dieu même et se contentera de compléter et d'élargir plus tard cet enseignement (*Confess.*, passim. — *De Trinitate*, XII, 1-8. — *Enarr. in Psalm.*, 118, 1, 12-13), précisant que la jouissance de Dieu ne se réalisera pleinement que dans la vie future (*De Doct. christ.*, I, 3. — *De Mor. Eccl.*, I, 14).

14) *La théorie de l'État.* — C'est un passage du *de Republica* (I, 25) de Cicéron qui a amené saint Augustin à définir l'État. Il discute longuement la définition cicéronienne et montre que, Dieu absent, l'État est condamné à se dissoudre (*De Civit. Dei*, V, 18; XIX, 24).

Nous tirerons deux conclusions des trois parties de notre

exposé : d'abord que saint Augustin n'a connu de la littérature grecque qu'un certain nombre d'ouvrages philosophiques traduits ou commentés en latin, mais qu'il a fait en revanche une lecture attentive de presque toute la littérature latine ; ensuite, qu'il ne s'est pas contenté de lire, mais qu'il a analysé, fouillé, discuté tous les livres profanes qui, de près ou de loin, pouvaient porter une pierre à ses constructions théologiques. L'étude approfondie de ses œuvres donne, en effet, la conviction qu'il ne s'est si longuement assimilé la pensée et l'art antiques que pour pouvoir enrichir de toutes les expériences et de toutes les découvertes du passé, la pensée et l'art chrétiens.

Le premier résultat de cette savante assimilation a été de compléter, de préciser, d'affiner *ses idées et ses goûts littéraires.* Quelles sont ces idées? Quels sont ses goûts? Nous allons le montrer dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II

SES IDÉES ET SES GOUTS LITTÉRAIRES

Pour bien connaître la doctrine littéraire et esthétique de saint Augustin, il convient d'examiner : 1° l'idée qu'il se fait des divers genres littéraires; 2° les jugements qu'il porte sur les auteurs grecs et latins; 3° la théorie de l'art qu'il a ébauchée.

I

Saint Augustin a consacré un certain nombre de pages du *de Ordine*, du *de Musica* et des *Confessions* à la Poésie.

Il affirme nettement qu'elle est, avant toute chose, œuvre de raison et que son premier élément est d'ordre intellectuel. Pour le prouver, il montre que le plaisir des sens, le plaisir de la vue et de l'ouïe tout particulièrement, ne va jamais sans un plaisir de l'esprit : « Dans la danse d'un baladin, dont tous les mouvements cadencés ont une signification pour les spectateurs attentifs et font le charme de leurs yeux, il y a des éléments rationnels. Cette danse, en effet, a un sens; elle représente quelque chose. Si le danseur représentait Vénus avec des ailes ou Cupidon avec un manteau et déployait dans ces rôles toute la souplesse, toute l'agilité, toute la grâce dont il est capable, il ne blesserait pas les yeux mais il offenserait l'esprit par les yeux, parce que l'esprit comprend ce que signifient ces divers mouvements; les yeux, au contraire, ne seraient offensés que si la danse manquait d'harmonie... Le plaisir des sens est donc tout autre que celui que l'on goûte par les sens. Un mouvement régulier flatte les sens, mais la beauté que signifie ce mouvement plaît à l'esprit seul par le moyen des

sens. La justesse de cette observation se remarque plus facilement encore au sujet de l'ouïe. Tout son agréable flatte et charme l'oreille; mais la pensée qui est exprimée par le son et transmise par l'oreille, ne s'adresse en réalité qu'à l'esprit[1]. »

Il en est de même, conclut saint Augustin, « quand nous entendons des vers, par exemple ces vers de Virgile :

> Quid tantum Oceano properent se tingere soles
> Hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet,
>
> (*Géorg.*, II, 480-481.)

l'éloge que nous leur donnons n'est pas le même que celui que nous faisons de la pensée. Car ce n'est pas sous le même rapport que nous disons : l'harmonie des vers et la pensée du poète sont raisonnables[2]. »

Il fait la même remarque à propos d'un hymne de saint Ambroise. « Ce vers que nous avons cité :

> Deus creator omnium

non seulement résonne harmonieusement à l'oreille, mais encore est des plus agréables à l'esprit par la pureté et par la vérité de la doctrine qu'il renferme[3]. »

Saint Augustin est évidemment bien convaincu que la beauté de la poésie n'est pas tout entière dans les pensées qu'elle exprime. Mais il estime que l'esprit étant seul capable de la percevoir et de la savourer, ses éléments intellectuels ont sur les autres une incontestable primauté. Un poète qui ne comprendrait pas l'importance souveraine des idées « *rerum momenta*[4] » violerait la première règle de son art.

Les idées ont d'ailleurs en poésie une forme d'expression d'une valeur exceptionnelle. Alors que dans les autres genres littéraires il leur suffit de quelques mots clairs et précis pour

1. *De Ordine*, II, 34.
2. *Ibid.*
3. *De Musica*, VI, 57.
4. *De Ordine*, II, 40.

s'exprimer, ici elles font appel, pour épanouir leurs moindres nuances, à toutes les sonorités et à toutes les harmonies de la musique.

Les mots dont elles s'habillent ont des syllabes qui chantent[1]. Chacune de ces syllabes a sa note particulière, brève ou longue, grave ou aiguë, douce ou forte[2], et leur modulation successive révèle dans la pensée qu'elles expriment des sens profonds qu'on n'y aurait jamais soupçonnés. Mais l'ordre de leur succession a quelque chose de plus expressif encore. Par une savante combinaison de brèves et de longues, de césures plus ou moins marquées, de silences plus ou moins étendus[3], le poète donne à ses vers un mouvement, une cadence, un rythme qui traduisent dans toute sa mystérieuse complexité la musique intérieure de son âme, reproduisent avec une précision presque parfaite tout ce qu'il y a d'harmonie douloureuse ou triomphante dans ses cris de souffrance et d'enthousiasme, dans ses passions et dans ses rêves, dans ses rires et dans ses larmes et arrivent même souvent à exprimer l'inexprimable.

C'est que l'âme a, comme toutes choses, ses nombres; et à la différence des autres êtres qui n'ont que des nombres insensibles, elle a des nombres vivants. « Je mets au dernier rang, dit Augustin, les nombres produits par les sons et je leur préfère ceux qui ont leurs principes dans l'âme et qui jouissent, pour ainsi dire, de la vie[4]. » L'âme raisonne, sent, s'émeut, et cette activité intérieure a son mouvement et son rythme : elle éveille au plus intime de l'intelligence et de la sensibilité une musique harmonieuse, un chant profond dont la mélodie n'a besoin que de syllabes sonores pour s'exprimer : « Les nombres qui résident dans la sensibilité sont des opérations de l'âme... Il faut toutefois les distinguer de ceux qui ont leur principe dans l'activité de l'âme. Nous les percevons quand,

1. *De Musica*, II, 2, 3.
2. *Ibid.*, II, 25; III, 8, 14.
3. *Ibid.*, III, 2, 5, 7.
4. *Ibid.*, VI, 16.

dans le silence et en dehors de tout souvenir, l'âme se livre à d'harmonieux mouvements avec des intervalles de temps[1]. »

En exprimant ces mouvements harmonieux le vers a le merveilleux privilège de les transmettre à d'autres âmes : « Vous consultez un poète au hasard, vous feuilletez ses chants dans une intention bien éloignée de celle qui les inspire, et vous y trouvez souvent une conformité extraordinaire avec votre pensée. Il ne faut donc pas s'étonner qu'une âme humaine, par un instinct supérieur et à son insu, par hasard et non par science, rende parfois un son qui s'accorde avec l'état et la conduite d'une autre âme[2]. »

Il ressort de cette doctrine que si l'élément intellectuel est le fond de la poésie, l'élément musical en est la partie essentielle. Les belles et nobles idées exprimées dans un poème ont certes une part importante dans l'émotion qu'éveillent les vers dans la sensibilité de l'auditeur; mais cette émotion qui est le troisième caractère de la poésie est surtout produite par le chant intérieur du poète.

Le poète pleure, prie, s'attendrit, s'exalte. Les mots qui expriment les émois de sa sensibilité excitent dans les cœurs qui l'écoutent des vibrations prolongées qui y répercutent, comme un écho, les cris de sa joie et de sa peine et y réveillent tout un monde d'impressions et de sentiments. « Les voluptés de l'oreille, écrit Augustin, m'avaient captivé par des liens plus forts; mais vous les avez brisés. Cependant, je l'avoue, aux accents qui vivifient vos paroles chantées par une voix douce et savante, je ne puis me défendre d'une certaine complaisance. Suaves mélodies, n'est-ce pas justice que, admises avec les saintes pensées qui en sont l'âme, je leur fasse dans mon cœur une place d'honneur? J'ai peine, il est vrai, à garder une juste mesure. Je leur accorde parfois, me semble-t-il, plus qu'il ne convient, sentant que par cette harmonie les paroles sacrées pénètrent mon esprit d'une plus vive flamme

1. *De Musica*, VI, 6.
2. *Confessions*, IV, III, 6.

d'amour; et je vois que les sentiments de l'âme avec leurs nuances variées retrouvent chacun sa note dans les modulations de la voix et je ne sais quelle secrète sympathie qui les réveille[1] ».

Le poète ne se contente, d'ailleurs, pas de sentir profondément ce qu'il pense; il le voit. Son imagination est en travail autant que sa raison et sa sensibilité. Dans les expressions toutes chargées d'harmonie qui se pressent sous sa plume, il glisse de splendides images et ajoute au son déjà si riche de sens de belles et vivantes couleurs.

« Les poètes ont aimé ce que nous appelons des solécismes et des barbarismes. Ils ont préféré en changer les noms, les appeler figures et métaplasmes, plutôt que d'éviter des fautes évidentes. Cependant si nous les retranchions de leurs vers, nous aurions lieu de regretter ce qui donne à leurs poèmes les plus doux agréments[2]. » Ces agréments, *suavissima condimenta*, sont l'assaisonnement nécessaire de la poésie. Non seulement ils relèvent la noblesse du vers, mais par le chatoiement des lumières et des ombres ils en augmentent la beauté et l'éclat. Un mot d'Augustin sur un vers de Virgile nous montre combien il était sensible aux effets de couleur dans la poésie. « C'est au sage seul, nous dit-il, qu'on peut appliquer ce vers de Virgile.

Ille velut pelagi rupes immota resistit. (*Enéide*, VII, 585.)

et les autres pensées qu'il a « peintes » en vers suaves, « *quae luculentis in hanc sententiam versibus picta sunt*[3]. »

Idées, musique, émotion, peinture, ces quatre éléments de la poésie se combinent harmonieusement pour donner aux créations des poètes toute leur puissance d'expression. Ils mettent en jeu toutes ses facultés et en mouvement toute son âme. Et c'est pourquoi la poésie a sur les autres arts cet avantage de nous saisir tout entiers : notre esprit, nos yeux, notre ouïe,

1. *Confessions*, X, XXXIII, 1.
2. *De Ordine*, II, 13.
3. *Ibid.*, II, 53.

notre cœur. Aussi est-elle l'art souverain, l'art par excellence, celui auquel les païens eux-mêmes ont donné une origine divine, en faisant des Muses les filles de Jupiter[1]. La poésie, pour Augustin, dérive de Dieu, mais indirectement, par la raison, étincelle divine, qui a créé tous les arts. En revanche il lui demande de s'orienter toujours vers les vérités éternelles.

La poésie nous élève, d'un grand coup d'aile au-dessus de nous-mêmes. Elle nous découvre dans le cœur, dans la vie, dans le monde, des horizons immenses et mystérieux. Elle nous fait planer en plein ciel, nous inspirant sans cesse le désir de monter encore et nous donnant la nostalgie du divin. « La raison, ayant compris que les nombres régnaient dans le rythme comme dans l'harmonie et qu'ils donnaient à la musique toute sa perfection, examina soigneusement leur nature et elle en trouva qui avaient un caractère éternel et divin[2]. » — « Les nombres d'ici-bas se meuvent dans les intervalles de temps; le mouvement de l'âme les précède et les modifie, obéissant ainsi au Maître de toutes choses. Au-dessus de ce mouvement viennent les harmonies rationnelles et intellectuelles des âmes saintes, harmonies qui sans le secours d'aucun intermédiaire transmettent aux harmonies qui règlent la terre et les enfers la loi même de Dieu[3]. »

L'évêque Mémorius félicitait Augustin d'avoir, dans ses livres sur la Musique, « ennobli la poésie ». On ne saurait mieux dire. Saint Augustin n'a pas été poète. Mais il a senti, en artiste, toute la noblesse du vers et compris qu'à son degré supérieur, la poésie est une contemplation et une prière.

*
* *

Saint Augustin a souvent parlé du théâtre; d'abord parce qu'il l'avait beaucoup aimé au temps de sa jeunesse, et ensuite parce que, à l'époque où il lui faisait horreur, ses fidèles lui

1. *De Ordine*, II. 41.
2. *Ibid.*
3. *De Musica*, VI, 58.

paraissaient trop l'aimer. Il nous a expliqué dans ses *Confessions* les motifs qui le lui avaient rendu cher, et dans un certain nombre de ses autres ouvrages, les raisons graves qui le lui ont fait condamner. De ces motifs et de ces raisons découle une doctrine littéraire qui relève à la fois de l'esthétique et de la morale : nous allons brièvement l'analyser.

Saint Augustin a posé avec beaucoup de précision et résolu avec beaucoup de finesse le problème esthétique du théâtre. « Le théâtre, plein d'images de ma misère et d'aliments à ma flamme, me ravissait. Mais qu'est-ce donc? et comment l'homme veut-il s'apitoyer au spectacle d'aventures lamentables et tragiques qu'il ne voudrait pas lui-même souffrir? Et cependant, spectateur, il veut en souffrir de la douleur et cette douleur même est son plaisir[1]. » L'attrait qu'on éprouve pour le théâtre tient donc à un plaisir tout particulier qui, à la différence des autres joies d'ici-bas, est fait de douleurs et de larmes. On contemple sur une scène des souffrances qui n'ont rien de réel; et pourtant on s'émeut, on les prend en pitié, on pleure. Plus même elles sont tragiques et plus surtout le jeu de l'acteur les rend poignantes, plus le plaisir est grand de compatir à la misère et de partager les alarmes des personnages fictifs dont elles broient le cœur. « Quelle est donc cette compassion que nous font éprouver les fictions du théâtre? On ne demande pas au spectateur de venir au secours de malheureux qui souffrent; on l'invite seulement à s'affliger, et plus l'acteur a su exciter la douleur, plus aussi il reçoit d'applaudissements. Et si la représentation de ces infortunes antiques ou imaginaires ne produit sur nous aucune impression de douleur, nous nous retirons ennuyés et mécontents. Si, au contraire, on a su nous émouvoir, nous demeurons attentifs et nous pleurons avec joie[2]. »

Cette pitié est si bien le ressort du théâtre, qu'elle absente, il perd tout son intérêt. On va au théâtre pour y pleurer, parce

1. *Confessions*, III, II, 1.
2. *Ibid.*

qu'on a un réel besoin de verser des larmes, parce que l'âme a un trop-plein d'émotions à satisfaire. Si la pièce n'ébranle pas la sensibilité, elle manque à son rôle essentiel et la soirée est perdue. C'est la *Catharsis* d'Aristote dans toute sa vérité psychologique. Saint Augustin n'en a sans doute pas connu les formules, mais il les a vécues, et à l'heure où il essaie d'effacer avec des larmes de repentir la trace des pleurs qu'il a versés autrefois sur les misères de Médée ou d'Hécube, il trouve spontanément sous sa plume la fameuse théorie du philosophe péripatéticien. « Pour moi, malheureux, j'aimais alors la douleur, je cherchais des sujets de douleur. Dans ces infortunes de théâtre, infortunes étrangères et fausses, le jeu d'un histrion ne me plaisait, ne me séduisait jamais par un charme plus puissant que quand je sentais les larmes couler de mes yeux[1]. »

Poursuivant l'analyse de son idée qui est en même temps un examen de conscience, Augustin se demande si cette joie qu'éprouve le spectateur à souffrir n'a pas, en dehors du besoin d'émotion qui le travaille, une cause plus générale et plus profonde. « Tout homme veut se réjouir; d'où vient donc cet amour des larmes et de la douleur? Est-ce de ce sentiment qui tout en poussant les hommes à fuir leur propre souffrance leur fait trouver un vrai plaisir à partager celle des autres? Sans aucun doute; et comme ce partage est douloureux, il fait un plaisir de sa douleur. C'est là, évidemment, un des effets de l'amour naturel que nous avons les uns pour les autres[2]. » Le pathétique procède donc d'un double sentiment : le désir de pleurer et la fraternité humaine.

C'est ici qu'Augustin amorce, à propos du problème esthétique, le problème moral.

Ce plaisir qui est fait de douleur est-il raisonnable? Il est bien évident que non : « Il est impossible qu'un homme bon veuille le mal; il est impossible qu'une pitié sincère et véritable désire

1. *Confess.*, III, II, 4.
2. *Ibid.*, III, II, 3.

qu'il y ait des misérables pour avoir la joie de les plaindre. D'ailleurs, on ne doit aimer aucune douleur[1]. »

Il est bien clair, d'autre part, que la sympathie pour ceux qui souffrent est excellente en soi. Mais elle ne se comprend vraiment que pour des misères réelles. Quand on plaint, par charité, même un criminel, « c'est certes une compassion véritable; mais on ne s'y fait point un plaisir de la douleur, car si la charité nous fait un devoir de plaindre un affligé, néanmoins celui qui éprouve une compassion vraiment fraternelle aimerait certainement mieux n'avoir aucun sujet de la ressentir[2]. »

Or la sympathie pour des misères fictives a le grand danger de nous attacher, dans la mesure même où l'acteur sait rendre son jeu émouvant, au personnage qui souffre sous nos yeux. Et à force de plaindre son malheur, nous aimons les passions qui le dévorent et éprouvons un plaisir criminel à sentir les nôtres se réveiller en notre cœur. « Cet amour, où va-t-il? où dirige-t-on son cours? Pourquoi va-t-il se perdre au torrent de poix bouillante, au gouffre ardent des noires voluptés[3]? » Saint Augustin nous montre son cœur de dix-huit ans en proie à ces excitations malsaines : « J'aimais que les voix de la scène vinssent caresser mon âme. Mais comme l'action irritante de l'ongle envenime une tumeur brûlante, de même la corruption de mon cœur s'en accroissait et se trahissait par des plaies infectes et pleines de sanie[4]. »

Aussi ne perdra-t-il aucune occasion de reprocher plus tard au théâtre sa puissance de perversion. Il le condamne pour trois raisons principales : une raison théologique, une raison morale, une raison sociale.

Théologiquement, le théâtre lui apparaît comme un jeu de démons et une manifestation morbide de l'esprit du mal. « Pour détourner les maux dont l'ennemi menaçait la ville,

1. *Confess.*, III, II, 3.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, III, II, 4.

les Romains n'obtenaient l'assistance de leurs dieux qu'en ruinant la vertu dans les âmes. Et la ville entière repaissait ses yeux du spectacle de ces jeux, par lesquels on apaisait de telles divinités; jeux où s'étalaient l'effronterie, l'impudence, la débauche, et les spectateurs croyaient qu'il fallait imiter ces actions dont la représentation plaisait aux dieux[1]. »

Moralement, le théâtre est une école de corruption : « C'est la ruine des mœurs, l'école des turpitudes, l'obscénité des discours, la licence des tableaux...; on y viole la chasteté par des bouffonneries infâmes, les chœurs y charment les oreilles, mais c'est aux dépens de la pudeur... Repoussez donc les suggestions de l'esprit impur; renoncez à ses pompes; affranchissez-vous de ses pièges. Qu'il ne trouve aucun moyen d'entrer en vous[2]. »

Au point de vue social, Augustin reproche au théâtre de détourner les citoyens, par le spectacle de misères fictives, du spectacle autrement poignant des misères réelles de leur pays. Après le sac de Rome, les Romains, n'osant regarder en face leur malheur, cherchaient dans les théâtres un dérivatif à leur désespoir. Augustin voit dans cette folie un danger national, une véritable désertion devant l'ennemi, et il s'élève violemment contre elle : « O âmes insensées! quelle est donc, je ne dirai pas votre erreur, mais votre frénésie? Quoi! on nous apprend que les peuples d'Orient pleurent votre désastre, qu'il est un deuil public pour les grandes cités des contrées les plus éloignées; et vous, vous courez aux théâtres, vous les assiégez, vous les remplissez, vous les rendez encore beaucoup plus malsains qu'ils n'étaient auparavant! C'était cette peste, cette corruption des âmes, cette ruine de l'honneur et de la probité que redoutait pour vous Scipion; il s'opposait à la construction d'un théâtre, il prévoyait que la bonne fortune pourrait facilement vous corrompre et vous perdre et il voulait que vous eussiez toujours des ennemis à craindre[3]. »

1. *De Civitate Dei*, II, 27. Cf. *Epist.* 138, 18.
2. *De Symbolo ad catechum.*, III, 6. Cf. *Sermo* 298, 3.
3. *De Civitate Dei*, I, 33.

Les textes que nous venons de citer montrent bien que dans l'esprit d'Augustin le problème moral que pose le théâtre est étroitement lié au problème esthétique. Le mal que fait le théâtre s'explique par le plaisir, séduisant entre tous, qu'on y éprouve, par ce pathétique de la scène qui trouble les cœurs, par ces larmes d'attendrissement et de pitié qui affaiblissent la volonté et la laissent sans défense contre les brusques retours de l'instinct.

Bossuet et Rousseau reprendront plus tard cette thèse d'Augustin. Quel que soit leur génie, ils ne mettront à la défendre ni plus de psychologie, ni plus de vigueur que l'évêque d'Hippone.

*
* *

Saint Augustin a traité de l'**Histoire** surtout dans le *de Ordine* et le *de Doctrina christiana*.

Il en fait, comme Cicéron dans le *de Oratore*, une filiale de la grammaire. « Quand la grammaire eut fixé les règles du langage et de la métrique, on put la considérer comme parfaite. Mais comme son nom seul nous dit hautement qu'elle enseigne les lettres humaines, d'où les Latins lui ont donné le nom de littérature, on a regardé comme étant nécessairement de son domaine tout ce qui était digne d'être confié à l'écriture et de passer à la postérité. A la grammaire donc vint se joindre, sous un seul nom il est vrai, mais qui comprend une infinité de choses différentes, ce que nous appelons l'*Histoire*[1]. »

Notons bien ces mots « qui comprend une infinité de choses différentes ». Ils ne précisent pas le domaine de l'Histoire, mais ils indiquent qu'il est immense. Saint Augustin en trace, d'ailleurs, plus tard les limites. Cette science, dit-il, comprend d'une part « tous les faits qui se sont produits dans l'ordre des temps[2]; et d'autre part : « toutes les connaissances qui sont devenues la possession des hommes par l'expérience et qui re-

1. *De Ordine*, II, 37.
2. *De Doctrina christiana*, II, 42.

lèvent non des conceptions de l'esprit mais des opérations des sens[1]. »

La nature de l'histoire est d'un ordre tout particulier. L'historien ne raisonne pas, ne discute pas, ne crée pas ; il raconte. Curieux du passé, et du passé seul, il met sous les yeux du lecteur « les vieilles institutions des hommes *narratione historica praeterita hominum instituta narrantur*[2] », ne se préoccupant que d'être « utile » et « fidèle » *Historia narrat facta fideliter atque utiliter*[3]. Or rien n'est moins facile. Le plus érudit des chercheurs ne peut tout savoir et ce qu'il sait est souvent suspect et douteux. Quel travail pour faire le départ entre le vrai et le faux ! Quel soin minutieux pour libérer l'histoire de la légende ! Sans compter qu'on ne peut mettre son espoir dans les grâces du style pour donner au récit des airs de vérité. L'histoire ne connaît que les faits. Ils en sont le seul intérêt et la seule éloquence. Elle perdrait son temps — qu'eût dit Tite-Live de cette pensée ? — à se charger d'ornements. C'est une science austère et froide « plus pleine de souci que d'agréments et de vérité : *curarum plenior quam jucunditatis aut veritatis*[4]. »

N'en a-t-on pas la preuve évidente dans les œuvres historiques des païens ? Et pourtant ils se contredisent si souvent les uns les autres qu'on peut être bien sûr qu'ils fourmillent tous d'erreurs. « Nous ne sommes pas obligés, écrit Augustin, de croire tout ce que renferme l'histoire des Gentils, attendu que les historiens eux-mêmes, comme dit Varron, sont divisés entre eux sur une multitude de points[5]. »

Science difficile, épineuse et trop souvent inexacte, l'histoire n'a qu'un moyen de s'attirer une certaine confiance : l'impartialité. L'historien doit s'effacer derrière son œuvre et ne laisser parler que les événements. Argumentant contre Faustus

1. *De Doctr. christ.*, II, 41.
2. *Ibid.*, II, 44.
3. *Ibid.*
4. *De Ordine*, II, 37.
5. *De Civitate Dei*, XXI, 6.

qui reprochait à saint Matthieu de ne s'être pas mis en cause dans les actes qui le concernaient, saint Augustin écrit : « Faut-il attribuer cette réflexion à l'erreur et à l'ignorance ou bien à une habitude de duperie? Non, je ne saurais croire que son ignorance aille au point de n'avoir ni lu, ni entendu dire que ceux qui retracent par écrit les événements passés s'expriment comme s'ils parlaient d'un autre, quand ils parlent de ce qu'ils ont fait[1]. » Il en est de l'histoire comme de la botanique et de l'astronomie. Elle constate des faits et les rapporte sans préjugé ni parti pris. « L'historien raconte la suite des événements sans être rien lui-même dans leur production[2]. » Saint Augustin fait gloire à certains païens de s'être soumis à cette règle scientifique et de n'avoir point caché, par un patriotisme maladroit, les tares de leur patrie : « Ces historiens ont cru qu'il était d'une honnête liberté de ne point dissimuler les désordres de leur patrie, à laquelle ils sont, du reste, contraints de prodiguer de grands éloges... Nous ne disons rien nous-même contre leurs dieux de plus étrange que n'en ont dit ces mêmes écrivains qu'on lit et qu'on vante. Ce que nous citons, nous le puisons dans leurs ouvrages; il nous serait même impossible de rapporter tout ce qu'ils en ont écrit[3]. »

Impartiale, l'histoire porte en elle-même ses leçons. Elles se dégagent toutes seules du récit et il n'est pas besoin de les mettre en relief pour faire la morale au lecteur. Nous sommes loin du *Magistra vitae* de Tite-Live. Saint Augustin réserve l'enseignement des mœurs à la philosophie et à la religion : « Autre chose, dit-il, est raconter les événements accomplis et autre chose, enseigner ce qui est à faire[4]. »

L'utilité de l'histoire est, d'ailleurs, assez grande pour qu'elle puisse se passer d'un rôle pédagogique qui ne la regarde pas. Ses documents chronologiques et géographiques sont infiniment précieux pour préciser la date et le lieu des événements.

1. *Contra Faustum*, XVII, 4.
2. *De Doctrina christiana*, II, 50.
3. *De Civitate Dei*, III, 17.
4. *De Doctrina christiana*, II, 44.

« Souvent nous ne pouvons dater des faits que par les olympiades ou les noms de consuls, et c'est pour avoir ignoré les consulats sous lesquels est né et est mort le Sauveur que plusieurs ont cru faussement qu'il avait souffert à l'âge de quarante-six ans[1]. » Bien comprise, l'histoire peut même devenir une arme de valeur pour l'apologétique. Elle permet de réfuter d'une façon autrement décisive que par des raisonnements les calomnies dirigées contre le christianisme : « Comme preuve de l'utilité de l'histoire, je n'aurais qu'à rappeler avec quelle vigueur notre célèbre Ambroise a réfuté l'indigne calomnie des admirateurs de Platon. Les maximes de Notre-Seigneur qu'ils sont contraints d'admirer et de publier étaient tirées, prétendaient-ils, des livres de ce philosophe... Or, l'illustre évêque, ayant découvert dans l'histoire des nations que Platon s'était rendu en Égypte au temps où Jérémie s'y trouvait, a démontré comme plus vraisemblable qu'il avait connu nos livres saints par l'entremise du prophète et qu'il avait pu ainsi écrire ces doctrines que l'on admire à si juste titre[2]. »

En fin de compte, d'ailleurs, si par delà ses défauts et ses mérites on va jusqu'à l'âme de l'histoire, on s'aperçoit qu'elle n'est pas « une institution humaine ». Le passé qu'elle raconte a été vécu par des hommes qui sont disparus et qui n'ont compris eux-mêmes qu'en faible partie les événements dont ils ont été les acteurs. Il reste enfoui dans l'obscurité du temps avec ses mystères insondables. Comme l'avenir, plus mystérieux encore, il n'appartient qu'à Dieu. Aussi ne peut-on l'exhumer avec quelque chance de succès que si l'on cherche d'abord, sous la masse de ses souvenirs, les grandes lois de la Providence[3].

Cette idée que les grandes lignes de l'histoire s'expliquent par l'intervention de Dieu et que beaucoup d'événements ne prennent un sens que si on les replace sur leur plan divin, saint Augustin l'a exploitée dans le *de Civitate Dei*. Elle a une

1. *De Doctrina christiana*, II, 42.
2. *Ibid.*, II, 43.
3. *Ibid.*, II, 44.

valeur incontestable, mais à la condition d'y joindre, ce que n'a pu faire le grand évêque, une documentation sûre, une méthode rigoureuse et un grand esprit critique.

*
* *

L'éloquence est un genre littéraire particulièrement familier à saint Augustin. Il l'a apprise pendant dix ans, enseignée pendant quinze et pratiquée toute sa vie. Aussi en a-t-il donné assez souvent les préceptes ; et naturellement, comme il les a connus dans les traités de rhétorique de Cicéron, c'est la plus pure doctrine cicéronienne, à peine complétée de quelques points de vue chrétiens, que nous trouvons sous sa plume. Il l'a exposée principalement dans le *de Doctrina christiana*, le *de Ordine*, le *de Catechizandis rudibus* et le *contra Cresconium*.

L'Art oratoire, enseigne-t-il tout d'abord, n'est pas proprement de ceux qui s'apprennent ou du moins qui demandent une préparation toute spéciale. Les dispositions naturelles y suppléent les principes techniques, et ces préceptes eux-mêmes, on a moins besoin, pour se les assimiler, d'écouter de bons professeurs que d'entendre de beaux discours : « Les princes eux-mêmes de l'éloquence romaine n'ont pas craint d'avancer que celui qui ne peut acquérir promptement la connaissance de cet art ne saurait jamais y parvenir... Si ceux qui lisent ou écoutent les hommes éloquents sont doués d'un esprit vif et pénétrant, ils deviennent plus facilement eux-mêmes habiles dans l'art de discourir que s'ils étudiaient les préceptes de l'éloquence. »

En fait « on voit que les préceptes de l'éloquence sont parfaitement observés dans les discours et les harangues des grands orateurs... Ces orateurs les observent spontanément et sans y songer, parce qu'ils sont éloquents ; mais ils n'y recourent pas pour le devenir[1]. »

Or précisément parce qu'il est dans la nature et qu'il dérive

1. *De Doct. christ.*, IV, 4.

de cet instinct de sociabilité qui pousse l'homme à convaincre l'esprit et à exalter le cœur de ses semblables, l'Art oratoire a le plus beau des rôles et le plus noble des buts : « Sa noble fonction est d'enseigner la vérité ; et si les hommes en abusent, ce n'est pas l'éloquence elle-même, mais les orateurs pervers, qu'il faut condamner[1]... Ne négligeons donc jamais d'inculquer aux autres, par tous les moyens en notre puissance, les vérités que nous possédons nous-mêmes[2]. »

Ces moyens, Cicéron les a indiqués dans une formule célèbre ; ils consistent à instruire, à plaire et à toucher. « Instruire, a-t-il ajouté, est une nécessité, plaire, une satisfaction, et toucher, le triomphe[3]. »

Or à chacun de ces moyens correspond une partie de l'art oratoire : au premier, la dialectique ; au second, la rhétorique ; au troisième, l'éloquence proprement dite.

La dialectique, comme le mot l'indique, « est la science de la définition, de la division et de l'analyse... elle apprend à connaître et à enseigner ; c'est en elle que la raison se manifeste dans sa plus pure expression et découvre ce qu'elle est, ce qu'elle veut et ce qu'elle peut[4]. » Elle consiste à distinguer le vrai du faux[5], à simplifier ce qui est complexe, à clarifier ce qui est obscur[6], à tirer de principes certains des conclusions indiscutables[7]. La dialectique est mieux qu'une science ; elle est un art, l'art de la réflexion, de la déduction, de la discussion, de la démonstration[8] ; elle est même, à un certain point de vue, l'art des arts[9], car non seulement tous les autres procèdent d'elle, mais aucun d'entr'eux n'a sa difficulté. La sensibilité et l'imagination ne lui sont d'aucun secours. Elle n'a que des élé-

1. *De Doctr. christ.*, II, 54.
2. *Ibid.*, IV, 23.
3. *Ibid.*, IV, 27.
4. *De Ordine*, II, 38.
5. *Cont. Cresconium*, I, 19.
6. *De Doct. christ.*, IV, 26.
7. *Cont. Crescon.*, I, 19.
8. *De Ordine*, II, 52. — *Cont. Crescon.*, I, 16.
9. *De Ordine*, II, 38.

ments rationnels et ne s'adresse qu'à l'intelligence. Or l'intelligence des hommes que doit instruire l'orateur est infiniment diverse et variable. Les auditeurs sont plus ou moins ouverts, plus ou moins instruits, plus ou moins disciplinés. Pour les convaincre — et c'est le seul but de la dialectique — il faut adapter à leur caractère, à leurs dispositions, à leurs capacités, méthodes et arguments ; « les esprits cultivés sont sensibles à la finesse de l'idée et aux séductions de la phrase... les grammairiens, à la précision et à la propriété des termes... les familiers de la tribune, à un bel accent et à une bonne diction... les gens du peuple, à un langage simple et coloré...[1] »... « il y a des sujets peu intelligibles à la foule, il faut les réserver à l'élite[2]. » Ce qui importe, en effet, avant toutes choses, c'est de se faire comprendre. « Qui parle pour instruire doit, tant qu'il n'est pas compris, se regarder comme n'ayant rien dit[3]. » Aussi le dialecticien ne sera jamais assez clair, assez précis, assez lumineux. « A quoi sert, en effet, la pureté d'une expression si l'auditeur ne la comprend pas; à quoi bon parler, si ceux auxquels vous vous adressez ne vous saisissent pas. Celui qui enseigne rejettera donc tous les mots qui n'instruisent pas[4]. » La « clef d'or[5] » du style « pompeux et fleuri » est bien inutile, si elle n'est pas à la mesure des intelligences et ne parvient pas à les ouvrir. La « clef de bois[6] » du style simple est bien préférable, car elle est faite pour tous les esprits et a le privilège d'ouvrir même les plus rebelles. Il faut simplement veiller à ce qu'elle ne tombe pas à terre et ne ramasse dans la poussière ou la boue des chemins quelque scorie triviale ou grossière qui l'empêcherait de jouer : « *Haec tamen sic detrahet ornamentum ut sordes non contrahat*[7]. »

Il est vrai que l'orateur, même pour arriver à convaincre,

1. *De Catechiz. rudibus*, 12-16.
2. *De Doct. christ.*, IV, 23.
3. *Ibid.*, IV, 27.
4. *Ibid.*, IV, 24. — Cf. *Cont. Crescon.*, I, 16.
5. *De Doct. christ.*, IV, 26.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*, IV, 24.

peut se voir dans l'obligation de séduire. Dans ce cas il ajoute aux raisonnements rigoureux de la dialectique, les agréments et les charmes de la *rhétorique*. « Il y a une évidente analogie entre ceux qui s'instruisent et ceux qui mangent. Pour prévenir le dégoût d'un grand nombre il faut assaisonner les aliments même les plus nécessaires à la vie[1]. » La rhétorique est donc un art d'appoint et, comme le dit Augustin, un assaisonnement destiné à relever la monotonie des discours. Son rôle est, en effet, de donner du piquant et de la variété à la narration[2], de l'intérêt et du relief aux développements[3], de l'éclat aux idées[4], de la grâce à la phrase. Ces ornements n'ont qu'un but : captiver l'auditeur et, avec la complicité de son imagination et de sa sensibilité, insinuer au plus intime de son esprit la vérité. « Il arrive souvent, dit Augustin, que celui qui d'abord nous prêtait une oreille attentive, témoigne malgré lui, par ses bâillements, l'envie de s'en aller. Dès qu'on s'en aperçoit, il faut réveiller son attention par un discours qui n'ait rien d'inconvenant, mais qui soit assaisonné d'humour et réponde bien au sujet traité. Ou bien il faut présenter à son esprit quelque détail qui le frappe vivement, quelque trait qui le touche même personnellement. Son intérêt propre soutient son attention et l'attache à l'orateur[5]. »

La rhétorique, toutefois, ne doit pas oublier qu'elle n'est qu'une auxiliaire. Les idées sont l'âme des discours. Si elle sort de son rôle, qui est d'embellir ces idées, pour prendre ambitieusement leur place ou du moins les rejeter au second rang, elle perd toute sa puissance et tous ses effets. « Tout discours, dit Augustin, qui, sans être insidieux, recherche les ornements du style plus qu'il ne convient au sérieux de la pensée, doit être regardé comme sophistique[6]. »

1. *De Doct. christ.*, IV, 26.
2. *Ibid.*, II, 54.
3. *Ibid.*, IV, 31.
4. *De Ordine*, II, 13.
5. *De Catechiz. rudibus*, 19.
6. *De Doct. christ.*, II, 48.

D'autre part, si, sans sortir de son rôle, la rhétorique prodigue sans discernement ses charmes à toutes les parties du discours, elle devient encombrante, fatigue l'auditoire et frustre l'orateur de son succès : « La richesse continue de l'élocution empêche les beautés de la parole de ressortir. Car pour qu'elles se détachent convenablement dans les endroits où elles doivent dominer, il ne faut pas qu'elles règnent seules, sinon elles se nuisent par leur propre éclat et jettent partout la confusion [1]. »

Enfin, la rhétorique doit se garder d'intervenir quand la beauté de la pensée et la rigueur du raisonnement se suffisent à elles-mêmes : « Qu'un discours simple s'attache à résoudre les questions les plus difficiles et en donne une démonstration inattendue; qu'il tire, contre toute prévision, de je ne sais quelles sources obscures les raisons les plus convaincantes et les étale avec éclat; qu'il revête certains charmes qui se déploient sans apprêt et, en quelque sorte, tout naturellement, et semblent naître du sujet lui-même, il soulève presque toujours de si chaleureux applaudissements qu'à peine remarque-t-on la simplicité du style [2]. »

Même employée discrètement, d'ailleurs, la rhétorique a des écueils dangereux. Le style qu'elle emploie est le style tempéré, un style tout en nuances et en demi-teintes. L'élégance, la distinction [3], l'abondance [4], un fin coloris [5], une gaieté souriante [6] sont ses qualités les plus remarquables. Mais ceux qui les possèdent sont beaucoup plus rares qu'on ne croit. Nombreux sont les orateurs qui les confondent avec « une pompeuse emphase [7] », « une subtilité de mauvais aloi [8] », une « enflure prétentieuse et pédante [9] », « un brillant frelaté et

1. *De Ordine*, II, 13. — Cf. *de Doct. christ.*, IV, 52.
2. *De Doct. christ.*, IV, 56. — Cf. *ibid.*, IV, 28.
3. *Ibid.*, IV, 12.
4. *Cont. Crescon.*, I, 20.
5. *Ibid.*
6. *De Catechiz. rud.*, 19.
7. *De Doct. christ.*, IV, 31.
8. *Cont. Crescon.*, I, 16.
9. *De Doct. christ.*, IV, 31.

criard[1]. » Le vrai orateur doit éviter cette confusion et se faire une règle de n'user de la rhétorique que pour donner plus de charme et de suavité à la vérité « *libenter loqui et suaviter*[2]. »

Il n'atteindra d'ailleurs *la vraie éloquence* que si, après avoir convaincu et séduit son auditoire, il réussit à l'émouvoir. Il n'aura pas toujours besoin pour y arriver d'un art spécial. Saint Augustin estime que certaines démonstrations froides et abstraites entraînent par leur nudité même l'esprit et ébranlent l'âme tout entière. « De cette eau froide, dit-il, jaillit une flamme qui embrase les cœurs glacés[3]. » Mais il arrive souvent que ces cœurs restent insensibles. Il leur répugne d'accepter les vérités que l'esprit a admises; défiants et hostiles ils se ferment brusquement pour échapper à leur séduction. Il faut alors en faire le siège et comme seul le cœur sait parler au cœur, l'orateur doit chercher au plus profond de lui-même les accents qui auront raison de cette insensibilité. « Il faut, dit Augustin, subjuguer par la grandeur de l'éloquence un auditeur que la démonstration de la vérité, revêtue même des ornements du beau langage, n'a pas déterminé encore à se rendre[4]. »

Cette action décisive qui secoue l'auditoire « comme les flots agités de la mer[5] » et le met à la merci de l'orateur est le couronnement de l'Art oratoire. « Supplications, reproches, excitations, instances[6] », elle doit mettre en jeu tout ce qui émeut et ébranle, et tout d'abord remuer profondément l'orateur. Pour passer dans le cœur de ceux qui l'écoutent, le frisson sacré doit faire vibrer toutes les fibres de celui qui parle. Il faut que les idées, les sentiments, les mots eux-mêmes portent la marque de cette excitation intérieure et se chargent de flammes ardentes. L'auditeur ne peut résister au feu qui s'al-

1. *De Ordine*, II, 12.
2. *De Doct. christ.*, IV, 37.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, IV, 29.
5. *Ibid.*, IV, 51.
6. *Ibid.*, IV, 6.

lume dans son âme. Il ne s'appartient plus. L'orateur le tient en son pouvoir et achève sur lui sa victoire en l'élevant à sa hauteur et en le faisant communier à tout ce qu'il pense et à tout ce qu'il sent. « Telle est, dit Augustin, la puissance de la charité du cœur, que lorsque nous voyons ceux qui nous écoutent émus par nos paroles et que nous le sommes nous-même en les instruisant, nous ne faisons plus qu'un avec eux, « *habitamus in invicem* ». Nos paroles semblent sortir de leurs lèvres et il semble que ce que nous leur apprenons, c'est eux-mêmes qui nous l'apprennent[1]. »

Cette union des âmes obtenue par l'exaltation des sentiments et le prestige du verbe est le sommet de l'éloquence. Elle élève l'Art oratoire à une hauteur extraordinaire. Elle en fait quelque chose de sacré et de sublime, si bien que le style lui-même dont se sert l'orateur pour la réaliser ne porte pas d'autre nom. « Peintures brillantes[2] », « tableaux magnifiques[3] », « expressions éclatantes[4] », tout dans ce style est noble et grand. Il est si prenant qu'il « étouffe parfois de ses syllabes trop chantantes la voix de l'orateur[5] », mais « il fléchit les cœurs endurcis[6] » et « fait couler les larmes[7] ».

Quelque belle, toutefois, que soit l'éloquence, il y a une chose qui ne la remplace pas, certes, qui n'a rien à voir avec la finesse de l'argumentation, le charme des développements, la puissance du pathétique, mais qui est la condition fondamentale du succès : la dignité de vie de l'orateur. « La vie de l'orateur, écrit Augustin, sera pour entraîner l'auditoire d'un poids plus grand que l'élévation la plus sublime du langage[8]. »... « Donner l'exemple aux autres et faire, d'abord, de sa conduite une éloquente prédication, *quasi copia*

1. *De Catech. rud.*, 17.
2. *De Ordine*, II, 13.
3. *De Doct. christ.*, IV, 28.
4. *Ibid.*, IV, 58.
5. *Ibid.*, IV, 53.
6. *Ibid.*, IV, 58.
7. *Ibid.*, IV, 53.
8. *Ibid.*, IV, 59.

dicendi forma vivendi[1] », lui paraît être l'âme de l'apostolat et le secret de la vraie éloquence.

L'éloquence n'est pas pour lui une « vertu » comme pour Quintilien; mais il estime que c'est la vertu qui assure à l'éloquence ses plus belles victoires.

*
* *

Saint Augustin s'est intéressé toute sa vie aux problèmes philosophiques. Nous n'avons pas l'intention d'examiner les solutions souvent originales et toujours très profondes qu'il en a données. Nous voulons simplement exposer, avec le plus d'exactitude possible, l'idée qu'il s'est faite de la philosophie. On verra qu'elle est en grande partie d'inspiration platonicienne.

La philosophie a saisi Augustin à la fin de son adolescence. « Après avoir étudié, nous dit-il, dès l'âge de dix-neuf ans, le livre de Cicéron, intitulé « l'*Hortensius* », que je trouvai dans une école de rhéteur, je me sentis enflammé d'un tel amour pour la philosophie que je résolus de me donner à elle sans retard[2]. » Il se donna, en effet, et ne se reprit jamais; il se donna même tout entier. Comme il le disait à Romanien la vie perd tout son sens « si on ne peut voir la vérité face à face » et personne ne peut la voir « s'il n'entre tout entier dans la philosophie : *nisi in philosophiam totus intraveris*[3]. »

« Y a-t-il rien de plus beau que la sagesse[4] ? Et la philosophie ne consiste-t-elle pas « à l'étudier et à l'aimer[5] ? » Être sage, disait Pythagore, est d'une difficulté surhumaine[6]; mais être l'ami de la sagesse, la chercher, s'y complaire et ne pas chercher ailleurs son bonheur est plus facile et presque aussi grand[7]. On y trouve des satisfactions qu'aucun autre art n'est

1. *De Doctr. christ.*, IV, 61.
2. *De Beata vita*, 4.
3. *Cont. Academ.*, II, 8.
4. *Ibid.*, II, 7.
5. *De Mor. Eccl.*, I, 38.
6. *De Trinitate*, XIV, 2.
7. *De Civitate Dei*, VIII, 2.

capable de procurer. Que sont Pyrame et Thisbé, Vénus et Cupidon, et toutes ces amours frivoles et passagères que chantent les poètes[1], à côté de cet amour qui demeure, qui prend toute l'âme et embaume toute la vie? « Je ne veux point, ma mère, vous laisser ignorer que ce qu'on appelle en grec philosophie signifie en latin amour de la sagesse... Je me garderais de vous mépriser quand vous ne l'aimeriez que faiblement; beaucoup moins encore, si vous l'aimiez autant que moi-même. Mais vous l'aimez plus que vous ne m'aimez moi-même et pourtant je sais quel est votre amour pour moi. Vous avez fait dans cette science divine de si merveilleux progrès que vous n'êtes effrayée ni par la crainte d'aucun malheur, ni par l'horreur de la mort, ce qui est, de l'aveu de tous, le plus haut degré de la philosophie. Pourrais-je balancer après cela à devenir moi-même votre disciple[2]. »

Cette « science divine » n'est donc pas un intellectualisme sec et froid. Le cœur y a sa part. L'esprit cherche, et souvent c'est le cœur qui découvre et toujours c'est lui qui jouit le mieux de la vérité. L'esprit lui-même, d'ailleurs, se lasserait bien vite de ses recherches sans la chaleur intérieure de l'âme qui entretient son activité[3].

Cette activité s'exerce, en effet, sur un champ immense. La sagesse « est la science des choses divines et humaines[4] ». Elle s'étend à tout ce qui est intelligible et englobe toutes les sciences. Pour mettre de l'ordre dans ses découvertes elle les groupe autour de deux idées centrales qui sont comme les pôles de la vie intellectuelle : l'Ame et Dieu. « La première nous donne la connaissance de nous-mêmes; la seconde, la connaissance de notre origine. L'une nous est plus agréable, l'autre nous est plus précieuse. L'une nous rend dignes de la vie heureuse; l'autre nous rend heureux en réalité[5]. »

1. *De Ordine*, I, 21.
2. *Ibid.*, I, 32.
3. *Cont. Acad.*, II, 5.
4. *De Trinitate*, XIV, 2. — Cf. *Cont. Acad.*, I, 16.
5. *De Ordine*, II, 47.

Cet objet de la philosophie découle de sa nature : « Le seul et unique objet de la vraie et, pour ainsi parler, de la légitime et saine philosophie est de faire connaître le principe de toutes choses, combien grande est l'intelligence qui réside en lui et ce qui est descendu de lui pour notre salut sans aucune altération : le Dieu unique et tout-puissant[1]... D'où l'âme tire-t-elle son origine, que fait-elle ici-bas, quelle distance la sépare de Dieu, pourquoi a-t-elle cette propriété de se rattacher à la nature spirituelle et à la nature animale, jusqu'à quel point est-elle soumise à la mort et comment peut-on prouver son immortalité... l'ordre nous trace pour l'étude de ces questions des règles aussi importantes que certaines[2]. »

Quelles sont donc ces règles ? quel est cet ordre ? quelle méthode faut-il suivre pour voir clair dans tous ces problèmes et atteindre la vérité ? La philosophie suit dans ses recherches une méthode, qui lui est particulière, mais ressemble par sa logique et sa rigueur à celle des autres sciences. Avant d'aborder son objet propre elle fait le tour des connaissances humaines. « La raison a inventé tous les arts[3] », elle s'y exprime avec toute sa force et s'y épanouit avec toutes ses richesses ; et puisqu'elle est, plus encore, le grand instrument des recherches philosophiques, il faut, pour utiliser toutes ses lumières, étudier les unes après les autres toutes ses créations. Le philosophe étudiera donc l'histoire, la poésie, la rhétorique, la géométrie, la musique, l'astronomie[4] et réservera des soins particuliers « à la dialectique et à la science des nombres[5] ».

Muni de toutes ces connaissances, il descendra en lui-même, se mettra en face de son âme et s'appliquera par un examen minutieux à résoudre les mille problèmes de son origine, de sa nature et de sa destinée. Il la détachera de son enveloppe

1. *De Ordine*, II, 16.
2. *Ibid.*, II, 17.
3. *Ibid.*, II, 35.
4. *Ibid.*, II, 39-46.
5. *Ibid.*, II, 47.

corporelle[1], la dégagera des phénomènes multiples où se disperse son activité et, au fur et à mesure qu'il pénétrera plus avant dans ses profondeurs mystérieuses, elle lui apparaîtra comme le principe de la vie des sens, de l'esprit et du cœur, le miroir où se réfléchissent les vérités éternelles, le foyer immense où brûlent les plus basses mais aussi les plus nobles passions, le sanctuaire divin de la vertu et de l'amour[2].

Parvenu à ce point de son examen, le philosophe s'apercevra bien vite que, si belle et si grande que soit l'âme humaine, elle n'est rien par elle-même et que le principe de sa beauté, de sa grandeur, de son immortalité est ailleurs. Il cherchera donc ce principe; et, échelon par échelon, il s'élèvera vers l'Être unique qui n'a ni commencement ni fin, d'où procède toute vie et toute existence et qui seul, parce qu'il est Un, peut expliquer le monde extérieur que voient nos yeux et le monde intérieur que contemple notre intelligence. Et ce n'est que, l'ascension finie, qu'il pourra se dire philosophe, car alors seulement il découvrira, il contemplera, il aimera la sagesse et la vérité[3].

Cette découverte, cette contemplation et cet amour, sont le but de la philosophie et en même temps sa récompense.

Quel prix attend-elle, en effet, de tant de recherches et d'efforts? D'abord, la certitude. Or le philosophe en acquiert une parcelle à chaque degré de son ascension. « Nous sommes, dit Augustin, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être et cette connaissance; et dans ces trois choses aucune illusion ne peut nous tromper. Il n'en est point ainsi des choses extérieures que nous connaissons par le témoignage des sens, les couleurs par la vue, les sons par l'ouïe, les parfums par l'odorat, les saveurs par le goût, la dureté ou la mollesse des corps par le toucher. Tous ces objets sensibles produisent des images fidèles, et cependant incorporelles, que nous agitons dans notre esprit, que nous retenons dans notre

1. *De Trinitate*, x, 19. — Cf. *De genesi ad litt.*, xii, 69.
2. *De quantitate animae*, 70-76.
3. *Ibid.*, 77-80. — Cf. *De Magistro*, *passim*. — *De Trinitate*, x, 19,

mémoire et qui nous font désirer les objets eux-mêmes. Mais ici, sans fantôme aucun, sans illusion de l'imagination, je connais avec une complète certitude que je suis, que je connais, que j'aime. Aucun argument des Académiciens ne pourra me troubler dans cette certitude; qu'ils me disent : mais si vous vous trompiez? Je réponds : si je me trompe, je suis; ce qui n'est pas ne peut pas se tromper; si donc je me trompe, je suis; et puisque je suis, même alors que je me trompe, comment me tromper en jugeant que je suis, quand il est certain que je suis, même si je me trompe[1]. »

Descartes n'a donc pas inventé le *Cogito ergo sum*. Aux yeux d'Augustin, tout homme qui recherche la vérité, fît-il table rase de toutes ses connaissances, est sûr de la trouver en lui-même, comme un rayon lumineux de la Sagesse qui nous a créés. A mesure d'ailleurs que l'esprit étend ses investigations intérieures, ce rayon s'élargit, la lumière s'approche; le moment tant désiré arrive où on la contemple dans toute sa splendeur. « Quand elle aura établi en elle l'ordre, l'harmonie et la beauté, l'âme osera contempler Dieu, cette source de toute vérité. Grand Dieu! quels seront les yeux qui vous verront? qu'ils seront puissants, qu'ils seront brillants et heureux! Oui, je vous le demande, que verront-ils? qu'en pensons-nous? qu'en croyons-nous? qu'en disons-nous? Les expressions ordinaires viennent s'offrir; mais toutes sont profanes et avilies en se mêlant aux choses les plus grossières. Je ne dirai donc plus rien, sinon qu'on nous promet de contempler la beauté même dont l'imitation rend belles toutes les choses qui lui ressemblent et en comparaison de laquelle toutes les autres sont laideur[2]. »

Cette contemplation est la plus douce joie du philosophe. Mais la vérité ne s'en contente pas. Elle demande autre chose que de muettes adorations. Elle exige un amour actif et passionné qui, comme tous les amours, se manifeste par le don

1. *De Civitate Dei*, XI, 26.
2. *De Ordine*, II, 51.

absolu de soi et par le sacrifice. Le philosophe renoncera donc à ses satisfactions égoïstes ; il corrigera ses défauts, se débarrassera de ses vices, se détachera de tous les plaisirs et de tous les biens d'ici-bas et, ce dépouillement accompli, fera place entière dans son cœur au Dieu qui, Seul, peut le remplir. « Mon âme s'est attachée à vous comme de la glu (Ps. 62) ; Voyez sa soif, ses désirs, son attachement. Mes frères, puisse cet amour naître en vous ! Si déjà il germe dans votre cœur, puisse une pluie féconde le faire grandir[1] ! » C'est en vivant la vérité, c'est en la réalisant tous les jours dans son esprit, dans son cœur, dans sa chair, c'est en possédant Dieu au fond de son âme, que le philosophe trouvera le vrai bonheur[2]. Il n'en jouira, il est vrai, que d'une façon incomplète tout le temps que son âme, malgré ses élans vers l'éternité, sera emprisonnée dans le corps. Mais un jour viendra où, libérée de ses chaînes, elle verra Dieu face à face dans la plénitude de sa sagesse et de sa beauté[3].

Cette vision bienheureuse, qui marque le sommet de l'amour, est la dernière étape, l'objectif suprême de la philosophie. Platon l'avait compris le premier ; Plotin l'a indiqué avec émotion dans ses *Ennéades*. Il était réservé au christianisme et à son grand philosophe Augustin d'en faire l'éclatante démonstration. Pour lui, la philosophie, qui tient tout entière en ces mots sublimes : *Noverim Te, noverim me*, débute par la raison, mais, sans jamais l'abandonner, elle aboutit à la foi ; elle commence par être une œuvre de l'esprit, elle finit par être un acte du cœur ; elle est une science et le reste toujours, mais peu à peu et par degrés elle devient une religion.

Nous connaissons maintenant, dans leurs grandes lignes du moins, *les idées et les goûts littéraires* de saint Augustin. Nous allons le voir juger à leur lumière les auteurs grecs et latins.

1. *Enarr. in Psalm.* 62, 17. — Cf. *de Doct. christ.*, I, 9. — *de Musica*, VI, 46.

2. Tout le *de Beata vita* est consacré à développer cette idée.

3. *Retract.*, I, IV, 3.

II

Saint Augustin n'a pas fait de la critique littéraire proprement dite. Mais il lui est arrivé assez souvent, au cours de ses ouvrages, à propos d'une citation ou d'une discussion, de porter des jugements sur les auteurs. Ces jugements sont rarement complets ; ils se présentent par fragments épars et ne signalent guère que les traits essentiels. Nous n'en trouvons pas, en particulier, sur un certain nombre d'écrivains : Térence, Horace, Tite-Live, qu'Augustin cite pourtant abondamment et qu'il tient en très haute estime. Tels quels, cependant, ils nous semblent être d'un grand intérêt pour l'Histoire littéraire. Nous allons les donner, en suivant l'ordre chronologique et en passant le plus souvent la plume à Augustin.

*
* *

En dépit des châtiments qui ont attristé ses classes de grec, saint Augustin a apprécié tout ce qu'il y a de grâce et de pittoresque dans la poésie d'Homère. « Homère excelle à ourdir d'agréables fictions. Mais malgré la douceur de ses futilités, il fut amer à mon enfance. La difficulté d'apprendre le grec assaisonnait de fiel la délicate saveur de ses fables[1]. » Il lui reproche toutefois d'avoir légitimé l'immoralité des hommes en leur donnant comme exemple des dieux criminels : « Inventions d'Homère ! Il eût mieux fait de diviniser les hommes au lieu d'humaniser les dieux (*Tuscul. I*). La vérité, c'est que le poète, dans ses fictions, assimilait aux dieux les hommes criminels, afin que le crime cessât de passer pour crime et qu'en le commettant, on parût imiter non plus les hommes de perdition mais les dieux du ciel[2]. »

1. *Confess.*, I, 14.
2. *Ibid.*, I, 16.

Pythagore a longtemps excité son enthousiasme. Il l'appelle « le plus illustre représentant de la philosophie contemplative chez les Grecs[1] ». Il célèbre la beauté et l'élévation de sa doctrine : « N'avez-vous pas aujourd'hui, ouverts sous vos yeux, les trésors de cette doctrine qui a été justement attribuée à Pythagore et estimée vénérable et presque divine[2]? » Mais nous le voyons déchanter plus tard. Il juge avec une extrême sévérité la théorie de la métempsycose : « Rejetons, dit-il, ces vaines imaginations ; ce sont des chimères dignes seulement de notre risée. Nous les déplorons à cause de l'importance qu'on y attache. Leurs inventeurs sont de grands savants mais ils n'ont fait qu'imaginer de grandes extravagances[3]. » Aussi se reproche-t-il, dans les *Rétractations*, sa première bienveillance : « J'ai grand regret d'avoir prodigué tant d'éloges au philosophe Pythagore ; ces éloges sont tellement exagérés que, soit qu'on les entende, soit qu'on les lise, on pourrait conclure que la doctrine de Pythagore me paraît irréprochable. Et cependant que d'erreurs capitales la déshonorent[4]! »

Saint Augustin reconnaît à Socrate le grand mérite d'avoir orienté la philosophie vers l'étude de la morale : « Socrate, écrit-il, s'est mis au-dessus de tous les autres pour la philosophie active qui a pour objet de former les mœurs[5]. » — « Il estimait qu'il fallait travailler sans relâche à purifier sa vie par de bonnes mœurs, afin que l'esprit, libre de la tyrannie des passions, retrouvât sa vigueur naturelle pour s'élever aux choses éternelles[6]. » Augustin note finement la souplesse et la fécondité de la méthode socratique : « Dans ces questions morales, où il semblait avoir dirigé son esprit tout entier, Socrate a parfaitement mystifié la sottise de ces ignorants qui

1. *De Cons. Evang.*, I, 12.
2. *De Ordine*, II, 53.
3. *Sermo* 241, 6.
4. *Retract.*, I, III, 3.
5. *De Cons. Evang.*, I, 12.
6. *De Civit. Dei*, VIII, 3.

prétendent savoir quelque chose. Tantôt confessant son ignorance, tantôt dissimulant sa science, il les déroutait dans la discussion par les agréments admirables de son esprit et par le bon goût de ses piquantes railleries[1]. » Il est reconnaissant surtout à ce grand dialecticien d'avoir formé des disciples qui ont illustré la philosophie : « Avec la réputation remarquable que lui donna sa mort aussi bien que sa vie, Socrate laissa plusieurs sectateurs de sa philosophie; ces disciples trouvèrent leur plaisir à s'appliquer avec ardeur à l'examen des questions morales qui tendent au souverain bien[2]. »

Or, « parmi ces disciples de Socrate, celui qui s'est illustré par la réputation la plus éminente et la plus légitime et qui a complètement effacé tous les autres, c'est PLATON[3]. » Cet « admirable génie[4] » a exercé sur Augustin, pendant de très longues années, une véritable fascination. Le saint évêque a étudié sa formation et remarqué que ses chefs-d'œuvre sont nés d'une harmonieuse combinaison des doctrines de Socrate et de Pythagore. « C'est en réunissant les deux enseignements que Platon a le mérite d'avoir amené la philosophie à sa perfection[5]. » Mais il reconnaît que les dialogues platoniciens doivent leur beauté et leur grandeur à la science profonde et à l'esprit exceptionnel de leur auteur : « Platon ajouta à la grâce et à la finesse que Socrate a déployées dans sa morale la science des choses naturelles et divines, puisée dans les leçons des philosophes, et il y joignit encore, pour donner une forme rationnelle à ces connaissances, la dialectique, science absolument nécessaire pour arriver à la sagesse[6]. » Augustin porte au sommet de l'art le style et les pensées de Platon. « Cet homme, le plus sage et le plus savant de son temps, a parlé de telle sorte que tout ce qu'il disait devenait grand; toutes ses pen-

1. *De Civitate Dei*, VIII, 3.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*, VIII, 4. — Cf. *De Civil. Dei*, XVIII, 37; *De Cons. Evang.*, I, 12.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.* — Cf. *de Doct. christ.*, II, 43.
6. *Cont. Acad.*, III, 37.

sées, quelle que fût la forme qu'il leur donnât, avaient un cachet de grandeur inimitable[1]. » Il trouve toutefois que la forme, trop socratique, de ses dialogues nuit à leur précision et à leur clarté. « Platon affecte de suivre la méthode si connue de son maître. Il enveloppe ainsi avec un art subtil sa science et ses opinions. Aussi n'est-il pas toujours facile de reconnaître sa pensée même sur les grandes questions[2]. » Cette difficulté lui paraît un obstacle à la royauté des idées platoniciennes et lui fait écrire que « Platon est plus agréable à lire que puissant à persuader[3] ». Il est vrai qu'à force d'y réfléchir cette royauté lui paraît plus compromise encore par les erreurs qui la déparent. Plein du regret de l'avoir trop longtemps proclamée, il écrit dans les *Rétractations* : « Je ressens une juste douleur d'avoir prodigué à Platon, aux platoniciens et aux philosophes de l'Académie des louanges que ne méritaient pas ces esprits impies, surtout quand je réfléchis que c'est de leur côté que partent les plus vives attaques contre la religion chrétienne[4]. »

Saint Augustin a beaucoup d'estime pour Aristote. Il se souvient avec gratitude du plaisir qu'il a éprouvé à la lecture des *Catégories*, et s'il ne les trouve pas, comme il s'y attendait, « extraordinaires et divines[5] », il n'en reconnaît pas moins la clarté et la profondeur. Cette gratitude, d'ailleurs, ne va pas, comme pour Platon, jusqu'à l'admiration. Il ne voit dans Aristote « qu'un disciple du Maître », « esprit éminent », certes, et « facilement supérieur à beaucoup d'autres », mais « inférieur en éloquence » à l'auteur du *Phédon*. Il constate cependant que « l'éclat de sa renommée » a enlevé à ce dernier « beaucoup de ses disciples » et grossi « d'un nombre considérable de partisans la secte des péripatéticiens[6] ».

1. *Cont. Acad.*, III, 37.
2. *De Civit. Dei*, VIII, 4.
3. *De Vera relig.*, 2.
4. *Retract.*, I, 1, 4.
5. *Confess.*, IV, 16.
6. *De Civit. Dei*, VIII, 12.

Plotin lui paraît avoir, toutefois, comme philosophe, une autre envergure. « Fort peu de temps après la mort de Philon, écrit-il, toute opiniâtreté et toute obstination étant éteintes, et tous les nuages de l'erreur se trouvant dissipés, on vit briller cette admirable doctrine de Platon, c'est-à-dire, ce qu'il y a de plus pur et de plus lumineux dans la philosophie, en la personne de Plotin. Ce philosophe est si semblable à son maître, au jugement de tous, qu'on croirait qu'ils ont vécu ensemble, si le grand intervalle de temps qui les sépare n'autorisait à dire que Platon revivait en lui[1]. »

Augustin appelle Plotin « un des oracles de la sagesse la plus féconde[2]. » Il compare ses ouvrages à « des parfums d'Arabie » dont « les gouttes embaument son âme[3] ». Il le loue « d'avoir compris mieux que personne la doctrine de Platon[4] ». Il constate le succès de son enseignement à Rome : « Lorsque le nom de Jésus-Christ retentit au sein des royaumes émerveillés de la terre, les Platoniciens commencèrent à se produire et à développer la doctrine de Platon. On vit alors fleurir à Rome l'école de Plotin, qui eut pour élèves un grand nombre d'hommes à l'esprit fort souple et fort pénétrant[5]. » Surtout il trouve à ses idées une étroite parenté avec celles de l'Évangile. « Sa doctrine sur la source divine de la lumière qui éclaire l'intelligence... est conforme à l'enseignement de saint Jean (I, 6), d'après lequel c'est le Verbe de Dieu qui éclaire tout homme venant en ce monde[6]. » Aussi ne saura-t-il comment le remercier de lui avoir révélé en partie que la philosophie est une ascension vers les vérités éternelles et qu'au bout de sa course elle s'achève en extase et en adoration.

Saint Augustin éprouve une véritable horreur pour certaines théories de Porphyre. « Ta science, lui dit-il, ne vient pas

1. *Cont. Acad.*, III, 41.
2. *Ibid.*, I, 1.
3. *Ibid.*, II, 5.
4. *De Civitate Dei*, IX, 10.
5. *Epist.* 118, 33.
6. *De Civil. Dei*, X, 2.

de Platon, mais des Chaldéens. Voilà les maîtres qui t'ont appris à élever jusqu'aux sommets du ciel les vices des hommes, afin que vos dieux pussent livrer à vos théurges des secrets divins... Tu entraînes les hommes dans une erreur criminelle, et tu ne rougis point d'un tel forfait, toi qui te vantes d'aimer la sagesse et la vertu[1]. » Il relève avec indignation ses blasphèmes contre le christianisme[2]. Mais il reconnaît qu'il fut « un des plus grands philosophes parmi les païens[3] », que malgré sa subtilité et sa mauvaise foi son éloquence ne manque pas de force[4] et qu'il dépasse les autres Platoniciens par la richesse de ses connaissances[5].

*
* *

Si pour la littérature latine nous suivons l'ordre des temps, comme pour la littérature grecque, nous constatons que Salluste est l'écrivain le plus ancien que saint Augustin ait jugé. Il le définit : « *lectissimus pensator verborum,* celui qui pèse avec le plus de soin ses expressions[6] ». Mais son admiration ne s'arrête pas au style ; elle va, sans réserve, aux remarquables qualités de l'historien. Documentation abondante[7], coup d'œil pénétrant[8], jugement sûr[9], impartialité complète[10], il lui reconnaît tous les mérites. *La Conjuration de Catilina* excite tout particulièrement son enthousiasme ; il en tire les meilleures pièces de son dossier contre la politique romaine. « Les autres historiens sont d'accord avec Salluste sur tous ces faits qui ont amené la décadence de la République ; mais ils lui sont tous inférieurs en éloquence « *eloquio multum impari*[11] ».

1. *De Civitate Dei*, x, 27.
2. *Ibid.*, xix, 23.
3. *Ibid.*, xxii, 3. — Cf. *Sermo* 241, 7.
4. *Ibid.*, x, 27-28.
5. *Ibid.*, xix, 22.
6. *De Beata vita*, 31.
7. *De Civit. Dei*, iii, 10.
8. *Ibid.*, ii, 18.
9. *Ibid.*, ii, 19.
10. *Ibid.*, iii, 17.
11. *Ibid.*, ii, 18.

Varron est, aux yeux d'Augustin, le plus savant des Romains[1]. « *Varroni quis non credat?*[2] » On ne saurait discuter son autorité. Non seulement sa science s'étend à tout, mais elle est d'une profondeur et d'une solidité extraordinaires. Qu'il s'agisse d'histoire, de philosophie, d'archéologie ou de simple érudition, cet homme étonnant a réalisé des miracles. « Y a-t-il quelqu'un qui ait étudié ces matières avec plus de curiosité que Marcus Varron? Où trouver ailleurs des découvertes plus savantes, des considérations plus approfondies, des distinctions plus subtiles, des descriptions plus soignées et plus complètes? Son style, il est vrai, est peu agréable, mais sa science est profonde et ses aperçus remarquables. L'homme qui s'attache aux réalités trouve dans Varron toute cette érudition que nous appelons séculière et que les païens nomment libérale... Dans ses *Académiques*, Cicéron appelle Marcus Varron : « l'homme assurément le plus pénétrant et, sans aucun doute, le plus savant. » Pour lui ce point est tellement incontestable qu'il ne peut admettre ici le doute dont il use partout ailleurs. Faisant l'éloge des œuvres de Varron, il écrit : « Nous étions comme des voyageurs errants et étrangers dans notre propre ville, mais tes livres nous ont fait rentrer chez nous ; tu nous as fait connaître l'âge de notre patrie, la succession des temps, les règles du culte, les droits du sacerdoce ; par toi nous apprenons la discipline privée et publique, les noms, les genres, les fonctions et les causes de toutes les choses divines et humaines..... Cet homme d'une érudition si remarquable et si supérieure, cet homme dont Térence a fait l'éloge dans un vers très court mais élégant « *Vir doctissimus undecumque Varro* », a tant lu qu'on s'étonne qu'il ait eu le loisir d'écrire ; il a peut-être écrit plus d'ouvrages qu'un autre n'en pourrait lire, il se distingue entre tous par son génie et par sa science... par sa vivacité d'esprit et son habileté[3]. »

Cette cascade de compliments est vraiment curieuse sous la

1. *De Civitate Dei*, XIX, 22. — Cf. *De Cons. Evang.*, I, 30.
2. *De Ordine*, II, 54.
3. *De Civit. Dei*, VI, 2.

plume de saint Augustin. Hâtons-nous de dire, cependant, qu'elle ne va pas sans réserves. Le saint évêque ne conteste pas la science de Varron, mais il est loin de souscrire aux conclusions qu'il en tire : « O Marcus Varron, ô esprit si pénétrant, ô homme le plus savant de tous, mais homme tout de même et non pas Dieu, ni même élevé par l'Esprit de Dieu à cette vérité et à cette liberté qui permettent de voir et d'annoncer les choses divines, vous voyez combien ce qui concerne les dieux doit être séparé des bagatelles et des mensonges humains, mais vous craignez de blesser les superstitions et les coutumes de l'opinion[1]. » Cette prosopopée a quelque chose de touchant. Saint Augustin souffre de voir un génie comme Varron s'égarer dans les « sottes erreurs » du paganisme. Il voudrait le voir renaître de ses cendres pour le raisonner et le convertir. C'est incontestablement le plus bel hommage qu'il puisse lui rendre.

Saint Augustin a jugé, en CICÉRON, avec une sympathie chaleureuse corrigée d'une légère sévérité, l'homme, l'écrivain, l'orateur et le philosophe.

L'homme, remarquable à bien des points de vue, lui paraît diminué par deux graves défauts : l'égoïsme : « sa langue est admirée, mais non pas son cœur[2] » et, la vanité : « Cicéron se jugeant lui-même a dit : « Je dirais que mon éloquence est parfaite si j'étais appelé à la définir et je ne craindrais pas qu'on m'accusât d'arrogance[3]. » Mais il lui reconnaît quatre qualités qui font de lui, somme toute, un homme supérieur : l'activité, *industria;* la vigilance, *vigilantia*; l'intelligence, *ingenium*, et la science, *doctrina*[4].

L'écrivain l'enchante « *Quid in lingua latina excellentius inveniri potest*[5] *?* » Il est le maître de la langue et le roi du style[6].

1. *De Civitate Dei*, VI, 6.
2. *Confess.*, III, 7.
3. *In Joann. Evang.*, LVIII, 3.
4. *Cont. Academ.*, III, 36.
5. *De Magistro*, 16.
6. *Epist.* 130, 19. — Cf. *Epist.* 258, 1.

Mais ce qu'il prise le plus en lui, c'est l'art merveilleux de trouver pour chacune des nuances de la pensée une expression adéquate : « *Cicero vir eloquentissimus et verborum vigilantissimus appensor et mensor*[1]. » Il se réclame de lui, comme d'un arbitre souverain, toutes les fois qu'il veut discuter du sens exact d'un mot ou de la propriété d'une expression[2].

L'orateur le ravit. Il ne tarit pas d'éloges sur son talent. « *Vir eloquentissimus*[3] », « *Romani maximus auctor eloquii*[4] », « *Romanae princeps eloquentiae*[5]. » Les superlatifs se pressent sous sa plume dès qu'il parle de son éloquence. Il n'en goûte pas seulement l'élégance et l'ampleur. Il en admire la science profonde « *doctissime loquitur*[6] », la sagesse souveraine « *decentissime*[7] », la noblesse « *in suis nobilissimis orationibus quas Verrinas vocant*[8] » et le courage « *vehementer pro eadem illa velut patriae libertate Cicero resistebat*[9]. » C'est pour avoir flagellé de son verbe vengeur la tyrannie d'Antoine que Cicéron a été assassiné. Augustin s'incline avec émotion devant ce martyr de l'éloquence qui, non content de l'ennoblir par sa parole, l'a illustrée à jamais par son sang[10].

Le philosophe l'a passionnément intéressé. Il s'est mis à son école dès la première heure, et même à l'époque où Platon et Plotin ont pris la première place dans ses études, il continue à le lire et à le discuter. Il reconnaît à Cicéron le grand mérite « d'avoir posé chez les Latins les fondements de la philosophie et d'en avoir couronné l'édifice[11]. » Il lui rend grâces « d'avoir mis en forme[12] » les doctrines découvertes par Var-

1. *Cont. Advers. leg. et prophet.*, I, 52.
2. *De Beata vita*, 31.
3. *Epist.* 130, 10.
4. *Ibid.* 143, 3.
5. *De Doct. christ.*, IV, 4.
6. *De Beata vita*, 31.
7. *Ibid.*
8. *De Magistro*, 16.
9. *De Civit. Dei*, III, 30.
10. *Ibid.*
11. *Cont. Acad.*, I, 8.
12. *De Civit. Dei*, VI, 2.

ron. Il loue sa pénétration, sa délicatesse, sa lucidité. Mais il lui reproche d'avoir trop sacrifié au scepticisme de l'Académie[1], de s'être tenu à mi-chemin entre le stoïcisme et le platonisme[2] et d'avoir, par un éclectisme mal compris, construit sa doctrine avec des morceaux disparates empruntés à toutes les philosophies « lambeaux de dogmes grecs dispersés dans des dialogues latins[3] ». Aussi estime-t-il que l'autorité de cette doctrine ne s'est jamais étendue bien loin. « Elle est petite à Rome et à Carthage[4] et nulle en Orient. « Entendre parler de Cicéron dans ces pays-là serait plus difficile que d'entendre des corneilles en Afrique[5]. »

Virgile n'est pas seulement, pour Augustin, un grand poète; il est la poésie. Il est rare qu'il le cite — et il le cite souvent — sans l'appeler *summum poetam*[6], *poeta nobilissimus*[7], *locutor egregius*[8]. « Virgile, dit-il, est le pain délicieux dont se nourrit l'enfance[9] », mais l'on sent bien, tant il lui reste fidèle jusqu'à ses dernières années, qu'il le considère comme l'aliment de choix des vieillards. Ce poète prestigieux n'a-t-il pas eu les dons les plus rares, les plus sacrés, presque les plus divins que l'Art dispense à ses élus : la splendeur du verbe[10]; la tendresse du cœur[11], la puissance d'évocation[12], la vision prophétique[13], et par-dessus toute cette richesse d'âme qui tient du prodige et du miracle, de nobles sentiments et de magnifiques pensées? Chose curieuse, saint Augustin goûte en fin lettré et en grand artiste la magique beauté des vers de

1. *Cont. Acad.*, passim.
2. *Epist.* 118, passim.
3. *Epist.* 118, 10.
4. *Ibid.* 9.
5. *Ibid.*
6. *Enchirid.*, 17.
7. *De Civitate Dei*, x, 27.
8. *De Trinitate*, xv, 25.
9. *De Civitate Dei*, i, 3.
10. *De Ordine*, ii, *in fine*.
11. *De Civitate Dei*, i, 3, 4.
12. *De cura gerenda pro mortuis*, ii, 3; x, 12. — *Confess.*, i, 22. — *De Civitate Dei*, i, 4.
13. *Epist.* 258,5. — *De Civitate Dei*, x, 27. — *Epist.* 137, 12.

Virgile, mais il s'attache davantage aux vérités qui y resplendissent. Il les dégage des images qui les enveloppent, il fait taire la musique des syllabes qui chantent dans son oreille, pour les contempler sans voiles et savourer dans les parties hautes de son esprit tout ce qu'elles ont de finesse et de grandeur[1]. Deux fois seulement il prend son poète en flagrant délit d'erreur : il lui reproche, dans *la Cité de Dieu*, d'avoir gravé en vers d'airain le rêve orgueilleux de sa race et, du haut de sa chaire, il l'accuse de tromper le peuple romain en lui promettant l'éternité. Il trouve cette fierté ridicule et ces flatteries déplacées. Mais pour un peu il les excuserait, tant il lui répugne de découvrir la moindre tache sur le génie de Virgile. Il se souvient qu'il a pleuré enfant sur les pages de l'*Enéide*. Quand il quitta Milan, malade et troublé, il dut les meilleures heures de son repos à la lecture des *Géorgiques*. Au moment où Rome vient d'être prise, quand il cherche dans l'angoisse et dans les larmes les arguments qui relèveront les cœurs, les pages les plus émouvantes du grand poète viennent flamboyer devant ses yeux. C'est dire que non seulement il aime et admire Virgile, mais qu'il voit en lui la plus pure expression de l'âme romaine.

Saint Augustin nous dit peu de chose de Sénèque. Il l'appelle « écrivain célèbre », « illustre sénateur romain », « homme affranchi par la philosophie » et le loue hautement de sa clairvoyance d'esprit et de sa liberté de jugement. Plus logique et surtout plus courageux que Varron, Sénèque n'hésite pas à attaquer de front les superstitions païennes. Malheureusement ce courage intellectuel ne s'est pas doublé d'énergie morale, « Anneus Sénèque a usé de sa liberté dans ses écrits, mais non dans sa conduite[2] ». Il est resté pratiquement l'esclave d'un culte qu'il condamnait. « Il avait puisé dans la philosophie une lumière qui le préservait de la superstition ; mais la coutume et les mœurs de la cité l'entraînaient à observer dans le temple ce

1. *De Trinitate*, XIV, 18. — *De Civitate Dei*, I, 19. — *Enchirid.*, XVII.
2. *De Civitate Dei*, VI, 10.

qu'il n'aurait pas voulu jouer sur le théâtre; et en cela il était d'autant plus coupable que le peuple croyait à sa sincérité[1]. »

Aussi tout en l'estimant beaucoup au point de vue littéraire, saint Augustin conclut de son exemple que les philosophes païens n'ont jamais vécu conformément à leurs idées.

Il ne nous dit qu'un mot sur Lucain : *Lucanus magnus in carmine declamator*[2]. Mais ce mot est comme on voit d'une justesse remarquable. Il exprime tout ce qu'il y a de rhétorique pompeuse, de romantisme criard et de style grandiloquent chez l'auteur de la *Pharsale*. Mais ces défauts n'empêchent pas Augustin d'aimer ce vigoureux contempteur des Césars. Les citations nombreuses qu'il en fait nous montrent qu'il apprécie ses mots étincelants, ses images évocatrices, ses descriptions émouvantes. Il le place, évidemment, bien au-dessous de Virgile, mais il le met au rang de ces poètes de grand talent qu'il n'est pas inutile de lire et qu'il est quelquefois avantageux de consulter.

Saint Augustin est assez sobre de jugements sur Apulée, malgré les longues et minutieuses analyses qu'il nous donne de ses ouvrages. Il le classe parmi les philosophes platoniciens avec cette note louangeuse « *Platonicus nobilis*[3] », et lui fait un grand mérite d'avoir manifesté cette noblesse dans la langue grecque aussi bien que dans la langue latine[4]. Il le définit « *vir elegantissimi ingenii et multae ac facundae scientiae*[5] », mettant ainsi en relief la distinction de son esprit, l'étendue de sa science et la verve de son éloquence. Il trouve à son style deux caractères : la clarté et l'abondance « *apertissime et copiosissime disserit*[6] » et il semble bien lui faire grief de cette abondance exagérée. Mais là n'est pas spécialement ce qu'il lui reproche. Il critique surtout en lui l'apologiste des démons, de

1. *De Civitate Dei*, VI, 10.
2. *De Cons. Evang.*, I, 46.
3. *De Civitate Dei*, VIII, 12.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, IX, 1.
6. *Ibid.*, VIII, 14.

la magie et du théâtre et l'accuse de déserter sur ce point la doctrine de Platon[1]. Aussi prend-il un malin plaisir à le faire réfuter par l'auteur du *Phédon*[2] et à marquer que, malgré toute sa science, il paraît bien petit à côté du fondateur de l'Académie.

Nous venons de voir saint Augustin juger, à la lumière de ses principes et de ses goûts, les auteurs grecs et latins. Pour nous faire une idée complète de sa culture, nous devons examiner ce qu'il a pensé non plus seulement de la beauté littéraire, mais du Beau sous toutes ses formes, du Beau en soi, de l'Art.

III

Saint Augustin a été si sensible, dès sa jeunesse, à la beauté des choses, qu'à peine ses études finies, il a écrit un ouvrage sur l'Art. « J'aimais les beautés inférieures, je descendais à l'abîme et je disais à mes amis : Qu'aimons-nous qui ne soit beau? Qu'est-ce donc que le bien? et qu'est-ce que la Beauté? Quel est cet attrait qui nous attache aux objets de notre affection? S'ils étaient sans charme et sans beauté, ils ne feraient aucune impression sur nous. Et je considérais que, dans les corps eux-mêmes, il faut distinguer ce qui en est comme le tout, et partant la beauté, et ce qui plaît par un simple rapport de convenance, comme la proportion d'un membre au corps, d'une chaussure au pied, etc. Cette source de pensées jaillit dans mon esprit du plus profond de mon cœur et j'écrivis sur le Beau et le Convenable deux ou trois livres, je crois; vous le savez, mon Dieu, car cela m'est échappé. Je n'ai plus ces livres; ils se sont égarés, je ne sais comment[3]. »

Il est malheureux que ces livres soient disparus. Nous y aurions trouvé dans toute sa spontanéité et toute sa fraîcheur l'es-

1. *De Civitate Dei*, VIII, 18.
2. *Ibid.*
3. *Confess.*, IV, 13.

thétique de saint Augustin. Mais le malheur n'est pas irréparable. Les idées, grâce à Dieu, ne se perdent pas avec la même facilité que les livres. Augustin a gardé les siennes; et quoiqu'il n'ait plus songé à les systématiser, il en a inséré des fragments importants dans le *de Vera religione*. Ces fragments et quelques théories éparses du *de Ordine*, du *de Musica* et du *de Doctrina christiana*, nous permettent de reconstituer sa doctrine.

Notons d'abord — et c'est un point important — que sa conversion ne lui a pas enlevé le goût des belles choses. Il a beau pleurer sur son passé et renier son attachement coupable pour les créatures, nous trouvons, dans la confession même de ses misères, l'aveu qu'il reste encore fort sensible aux plaisirs de l'ouïe et des yeux. « Quand je me rappelle ces larmes que les chants de votre Église me firent répandre aux premiers jours où je recouvrai la foi, et qu'aujourd'hui même je me sens encore ému non de ces accents mais des paroles modelées avec justesse par une voix pure, je reconnais de nouveau toute l'utilité de cette institution[1]..... La beauté, la variété des formes, l'agrément et la vivacité des couleurs charment mes yeux... et elles me sollicitent, tant que je veille pendant la durée du jour; elles ne me laissent pas même ces moments de repos que m'accordent les chants... Que de séductions sans nombre dans les œuvres de l'art et de l'industrie, vêtements, vases, tableaux, statues; abus d'une nécessité, abus même d'une intention pieuse; nouveaux enivrements que les hommes ajoutent aux convoitises des yeux!... Et moi qui en parle avec discernement et sévérité, j'engage encore mes pas dans les filets de ces beautés[2]. »

Il s'accuse d'aimer le beau comme d'une faiblesse, mais cette faiblesse ne lui paraît pas sans doute bien coupable, puisqu'il avoue s'y complaire et se déclare impuissant à en guérir. L'art peut avoir ses dangers; il n'est pas mauvais en soi. On peut donc s'y attacher sans grands scrupules et sans

1. *Confess.*, x, 33.
2. *Ibid.*, x, 34.

grands remords. Saint Augustin n'enseigne pas autre chose à ses clercs. Il les détourne, certes, d'une complaisance excessive pour les œuvres d'art. Il leur dit même que les étudier est, pour un jeune homme, un luxe inutile. Mais les nombreuses restrictions qui accompagnent son arrêt montrent qu'il les verra sans déplaisir compléter leur éducation religieuse par quelques notions d'esthétique. « Quant aux peintures, aux statues et autres œuvres de ce genre, écrit-il, il est impossible de se tromper sur leur ressemblance avec les objets représentés, surtout quand elles sont produites par de grands artistes. Mais ne devons-nous pas dire que toutes ces créations de l'homme sont superflues, à moins qu'un intérêt ne s'y attache pour la cause, la fin, le lieu, le temps de leur production ou l'autorité de celui qui les a produites[1]. »

A ce compte, évidemment, cet « intérêt » existera toujours, du moins quand il s'agira de grandes œuvres. Mais en quoi consiste-t-il? D'où vient ce sentiment instinctif qui nous pousse à aimer les belles choses et à éprouver de fines et rares jouissances dans cet amour? Comme le dit Augustin dans les *Confessions*, qu'est-ce donc que la beauté? et puisque l'Art la reproduit ou la crée, qu'est-ce que l'Art?

Le plus sûr moyen de le savoir est d'étudier la nature du plaisir esthétique. Remarquons d'abord que ce plaisir, qui est fait d'éléments multiples et où la sensibilité et l'imagination ont une grande part, est essentiellement d'ordre rationnel. « S'agit-il des yeux? on appelle beau l'objet où les proportions des parties se présentent sous un aspect raisonnable[2]. Ainsi m'arrive-t-il de demander à l'ouvrier qui vient de construire une arcade pourquoi il veut en élever une semblable du côté opposé; il me répond sans hésiter qu'il veut établir l'égalité entre les côtés qui se correspondent. Et si je continue à lui demander la raison de son choix : cette disposition convient, me dira-t-il, elle est belle, elle plaît à la vue; et

1. *De Doct. christ.*, II, 39.
2. *De Ordine*, II, 33.

si je lui demande encore : pourquoi est-elle belle? il me répondra : parce que tout y est bien proportionné[1]... Nous disons de même d'un concert qu'il nous paraît harmonieux dans le sens propre du mot quand l'exécution, le chant, le rythme ont été raisonnablement disposés[2]... Vous construisez une maison et sans y être forcé par aucune nécessité vous ne gardez pas les proportions; vous offensez les yeux[3]... Vous faites des vers; si vous voulez que l'oreille soit flattée et la raison satisfaite, mettez une juste proportion dans toutes les parties[4]. »

Pour qu'une œuvre soit belle il faut donc, tout d'abord, que la raison s'y retrouve et s'y contemple elle-même, qu'elle jouisse d'y voir ses lois respectées, qu'elle en soit l'animatrice et l'ordonnatrice. Mais son rôle ne s'arrête pas à mettre de l'ordre dans les éléments d'un poème ou d'un tableau, et à les disposer selon d'exactes proportions. Il faut encore que ces proportions soient harmonieuses. « Dans tous les arts, dit saint Augustin, nous aimons l'harmonie qui seule assure à chaque œuvre l'intégrité et la beauté[5]. » « Le sentiment de l'ordre se rapproche déjà beaucoup de la raison et de la vérité. Mais au-dessus de l'ordre la raison trouve autre chose; elle se demande pourquoi l'œil est blessé si de deux fenêtres placées l'une à côté de l'autre, l'une est plus grande et l'autre plus petite, pourquoi quand elles sont superposées l'inégalité nous choque moins, la différence fût-elle de moitié[6]. »... « Quand occupée à goûter ce plaisir qui lui est particulier la raison se demande : qu'aimons-nous dans l'harmonie sensible? Est-ce autre chose qu'une certaine symétrie, que des intervalles de temps également mesurés? Le pyrrhique, le spondée, l'anapeste, le dactyle nous procureraient-ils quelque satisfaction,

1. *De Vera religione*, 59.
2. *De Ordine*, II, 33.
3. *Ibid.*, II, 34.
4. *Ibid.*
5. *De Vera religione*, 55.
6. *Ibid.*, 54.

si une de leurs parties ne correspondait à l'autre par une égale division ? Et d'où vient la beauté de l'iambe, du trochée, du tribraque? N'est-ce point de la division en deux fractions égales de la plus grande partie par la plus petite ? N'est-ce point à leur double manière de se diviser que les pieds de six temps doivent cette cadence si gracieuse et si agréable[1] ? »

Le plaisir des yeux et le plaisir de l'oreille « sont donc liés à un double élément rationnel : la proportion et l'harmonie[2]. » L'harmonie introduit entre les diverses parties, déjà bien ordonnées, de l'œuvre d'art un rapport de convenance et de solidarité. Elle les classe d'après leur importance, les groupe d'après leurs affinités, les combine artistement d'après leur couleur et leur tonalité. Cette combinaison harmonieuse commence à donner leur valeur d'expression aux jeux de la lumière et des ombres, à la symétrie des lignes, au relief du dessin, aux nuances du son, aux cadences du rythme. Mais elle ne suffit pas encore à les mettre en pleine beauté.

« L'harmonie exige l'égalité[3]. » Elle ne peut produire sur nos sens et par nos sens sur notre raison son plein effet que si les éléments qu'elle met en œuvre sont, chacun dans leur genre, également parfaits. Dès qu'un d'entre eux détonne, instrument dans un concert, strophe dans un poème, couleur dans un tableau, l'ensemble de l'œuvre est vicié par son imperfection. Il n'y a plus ni harmonie ni beauté. Or cette égalité dans la perfection a sa source dans une égalité plus profonde dont la loi est le principe de toutes les sciences et de tous les arts. Les sciences ont pour objet d'établir les rapports constants qui existent entre les choses et elles les expriment par des équations. « Il faut la loi entière de la quadrature pour apprécier le carré d'une place publique, le carré d'une pierre, d'un tableau, d'un bijou ; il faut la loi entière de l'égalité, « *legem aequalitatis* » pour saisir le rapport qui se trouve dans les mouvements d'une fourmi qui se hâte ou dans la marche d'un

1. *De Musica*, VI, 26.
2. *De Ordine*, II, 33.
3. *De Vera religione*, 55.

éléphant[1]. » « C'est l'harmonie qui plaît dans la beauté; or l'harmonie est le résultat de l'égalité dans les proportions. Cette proportion égale ne se trouve pas seulement dans les beautés qui sont du domaine de l'oreille ou qui résultent des mouvements des corps; elle existe encore dans ces formes visibles qui portent le nom de beauté. Mais trouvons-nous autre chose qu'une harmonieuse égalité dans ce fait que deux membres s'ajoutent au point de faire la paire, ou qu'un organe unique occupe le juste milieu, également éloigné de chaque côté. Et dans la lumière elle-même, cette reine de toutes les couleurs qui nous charment dans les formes des corps, oui dans la lumière et les couleurs que cherchons-nous, qu'aimons-nous, sinon ce qui est en rapport avec nos yeux? Nous nous détournons, en effet, d'une lumière trop éclatante et nous ne voulons pas fixer nos regards sur une trop grande obscurité; de même dans les sons trop de retentissement nous déplaît et nous n'aimons pas les notes trop faibles... Lors donc que dans les couleurs et dans les sons nous recherchons ce qui convient à notre nature et que nous repoussons ce qui n'est pas en rapport avec elle, notre joie n'est-elle pas encore le fruit d'une certaine loi d'égalité?... Il n'est pas, en effet, d'objets visibles qui ne nous flattent par l'égalité ou la parité qui les unit[2]. »

Pour qu'une œuvre nous plaise il faut donc « qu'elle convienne à notre nature » et soit conforme à notre raison. Or la raison ne trouve sa jouissance que dans les rapports de concordance et d'égalité. Elle les cherche dans la nature; elle les met dans ses propres conceptions et son bonheur est de les retrouver dans les objets qu'on propose à son admiration. « Je puis dire pourquoi les membres semblables d'un même corps doivent se correspondre de chaque côté parce que je me complais dans cette égalité souveraine que je vois d'ailleurs des yeux de l'esprit et non des yeux du corps; et les objets qui tombent sous mon regard me paraissent d'autant plus parfaits que leur

1. *De Vera religione*, 56.
2. *De Musica*, VI, 38.

nature les rapproche davantage des conceptions de mon esprit. Mais pourquoi en est-il ainsi ? Nul ne saurait le dire, et cependant tout homme de bon sens affirmera qu'il ne peut en être autrement[1]. » Cette loi de l'esprit qui impose à tous les éléments de l'œuvre d'art des proportions non seulement justes et harmonieuses, mais égales et symétriques, est évidemment mystérieuse. La nature la proclame cependant et notre raison y souscrit. C'est que, pour être perçues par nous, les beautés naturelles comme les beautés artistiques doivent être adéquates à notre intelligence. Or pour saisir le fond de toutes choses, notre intelligence est contrainte de les ramener à des rapports d'égalité.

L'égalité des proportions n'est, d'ailleurs, elle-même, qu'une des conditions de l'art. L'art exige autre chose qui est sa perfection et son couronnement : l'unité[2]. Il ressemble en cela à la science qui, d'égalité en égalité, s'acharne à découvrir la formule unique qui expliquera l'univers. Rien n'est plus légitime que ses exigences, comme, hélas ! rien n'est aussi vain.

Il est bien évident que la beauté d'un tableau, d'une statue ou d'un poème ne tient pas seulement à la perfection des détails et à l'harmonieuse proportion des parties, mais à la trame secrète qui en relie tous les éléments, à l'idée profonde qui les unifie, au souffle créateur qui leur donne une âme. « Les objets sont-ils beaux parce qu'ils nous plaisent, ou nous plaisent-ils parce qu'ils sont beaux ? L'ouvrier que j'interroge me répondra sans doute qu'ils plaisent parce qu'ils sont beaux. — Et pourquoi sont-ils beaux ? S'il hésite, j'ajouterai : Est-ce parce que les parties en sont bien semblables et qu'un lien unique en a ramené tous les détails à une harmonie parfaite ? Quand il aura reconnu qu'il en est ainsi, je lui demanderai si cette unité à laquelle ces détails et ces parties se rattachent est parfaitement réalisée par eux, ou s'ils s'en écartent beaucoup et n'en sont en quelque sorte qu'une image mensongère[3]. » — « Ce qui nous choque parfois dans le détail finit par nous plaire quand

1. *De Vera religione*, 57.
2. *Ibid.*, 1, 55.
3. *Ibid.*, 59.

nous considérons l'ensemble. Peut-on, en effet, juger d'un édifice par un seul de ses côtés, de la beauté d'un homme par sa chevelure, de sa parole par le mouvement de ses doigts et du cours de la lune par ses phases de quelques jours[1]. » — « J'en appelle à notre répulsion, quand, dans un objet qui nous est présenté, le commencement, le milieu et la fin ne forment pas un ensemble harmonieux[2]. »

L'unité est si bien l'âme de la beauté que les œuvres de la nature et de l'homme nous paraissent laides dès que leurs parties perdent leur cohésion et commencent à se désagréger. « L'harmonie vient de l'unité ; la symétrie et l'égalité sont les sources de sa beauté et l'ordre en est le lien intime. Aussi convient-on généralement que tout être pour subsister aspire à l'unité, s'efforce autant qu'il le peut de demeurer semblable à lui-même et, soit dans le temps, soit dans l'espace, de garder le rang qui lui est particulier ; il assure ainsi par un certain équilibre la conservation de son organisme[3]. » Que cet équilibre, que cette stabilité, que cette unité disparaissent, c'est la corruption et la mort[4]. Or ce qui est vrai des êtres vivants, ces purs chefs-d'œuvre de la nature, l'est plus encore des beautés artificielles que l'homme crée de son esprit ou de ses mains. Elles ne peuvent vivre et devenir immortelles que si leurs éléments se fondent dans l'unité la plus harmonieuse, deviennent ainsi indivisibles et échappent à la dissolution.

Or est-il possible à l'homme de trouver cette unité ? Oui, s'il la cherche avec les parties hautes de son intelligence. « L'artiste me répondra : Quel homme, pour peu qu'on l'avertisse, ne verra qu'il n'existe aucune espèce de corps, ni même aucun corps en particulier où ne se rencontrent quelques traces d'unité et que, si beau qu'il soit, il ne peut atteindre l'unité qu'il poursuit puisqu'il a nécessairement des parties diverses dans les divers points de l'étendue qu'il occupe ? Si donc il en

1. *De Vera religione*, 76.
2. *De Musica*, VI, 47.
3. *Ibid.*, 56.
4. *De Vera religione*, 38.

est ainsi, je le prierai de me dire où il a vu cette unité et comment il l'a aperçue; car s'il ne la voyait pas, pourrait-il connaître combien chaque corps en approche et ce qu'il ne peut en réaliser? Où avez-vous découvert cette unité, lui dirai-je, d'après laquelle vous jugez les corps. Si vous ne la voyiez pas, vous ne pourriez affirmer qu'ils ne la réalisent pas; si vous la voyiez avec les yeux du corps vous ne pourriez dire que les corps en sont bien éloignés quoiqu'ils en conservent quelques traces; car avec des yeux matériels vous ne pouvez voir que des choses corporelles. C'est donc avec l'esprit que nous voyons cette unité. Mais où la voyons-nous? Si elle était où est notre corps elle ne serait pas vue de celui qui, en Orient, juge les corps comme nous le faisons ici. Elle n'est donc pas limitée par l'espace et, comme elle est présente partout à l'esprit de celui qui la juge, elle n'est d'aucun lieu et par sa puissance elle est partout[1]. »

L'unité que l'esprit contemple et dont il est lui-même l'image ne se trouve donc qu'en Dieu. Et c'est pourquoi ce Dieu est le plus grand Artiste et l'Inspirateur de tous les arts « *Lex omnium artium recte dicitur et ars omnipotentis artificis*[2] ».

Il a créé la beauté périssable des corps. « Cette beauté est soumise à des changements continuels; elle est donc la dernière de toutes, car elle ne peut avoir tous ses traits à la fois. Mais elle rend gloire à Dieu; ses traits en disparaissant sont remplacés par d'autres et cette succession même met en relief tous ses charmes[3]. » Il a créé la beauté indéfiniment perfectible de l'âme : « L'âme n'est rien par elle-même, autrement elle serait immuable et ne perdrait rien de la plénitude de son être. Elle tient de Dieu toutes ses perfections et, tant qu'elle reste dans l'ordre qui lui est assigné, elle grandit sous l'œil de Dieu dans sa raison et dans sa conscience; ce sont là ses trésors intérieurs[4]. »

1. *De Vera religione*, 60.
2. *Ibid.*, 57.
3. *Ibid.*, 41.
4. *De Musica*, VI, 40.

Il a créé la beauté permanente et radieuse du monde : « Quelles sont les beautés supérieures sinon celles où se trouve une égalité souveraine, stable, immuable, éternelle? Là, plus de temps, plus de variation, ou plutôt, le temps en sort tout formé, ordonné, disposé dans des mouvements qui imitent l'éternité; cependant les cieux accomplissent leur révolution et reviennent au point de départ; ils entraînent à leur suite les corps célestes et les ramènent au même lieu ; ils forment dans leur marche les jours et les mois, les années et les lustres ; ils dirigent la course circulaire des autres astres sous les lois de l'égalité, de l'union et de l'ordre. C'est ainsi que les cieux associent la terre, le temps et ses nombreuses successions à l'hymne universelle des mondes[1]. »

Notre esprit perçoit ces magnifiques beautés, mais il est trop faible pour en saisir la plénitude. « Nous ressemblons à un homme qui serait placé, comme une statue dans le coin d'un vaste et splendide palais; il ne peut comprendre la beauté de l'édifice dont il fait lui-même partie... De même, si les syllabes d'un poème recevaient, à mesure qu'elles résonnent, le sentiment et la vie, elles ne sauraient goûter l'harmonie et la beauté des vers... puisque ce sont elles-mêmes qui composent et perfectionnent l'ouvrage[2]. »

L'homme n'est qu'une syllabe du poème divin, qu'une note dans l'hymne chanté par l'univers. Mais, à la différence des autres créatures qui réalisent la beauté sans le savoir, il pense, il sent, il vit, il connaît la syllabe qu'il écrit et la note qu'il chante et il sait qu'elles seront d'autant plus belles qu'elles reproduiront avec plus de sonorité l'harmonie même de Dieu. Saint Augustin a écrit des pages profondes sur cette musique intérieure de l'âme, d'autant plus pure et mélodieuse qu'elle est l'écho des cantiques éternels[3]. Il y voit le concert des quatre vertus de prudence, de force, de justice et de tempérance,

1. *De Musica*, VI, 29.
2. *Ibid.*, 30.
3. *Ibid.*, 58.

élargies par la charité et fécondées par la grâce[1] ; et ce concert divin, qui rend l'âme si belle et la vie si harmonieuse, il en fait le chef-d'œuvre de l'art.

A y regarder de près, d'ailleurs, tous les autres chefs-d'œuvre de l'homme ont la même nature. Ils sont beaux dans la mesure même où ils reflètent la beauté de Dieu. Le peintre reproduit par le dessin et la couleur un objet matériel ou une figure humaine; sa reproduction sera d'autant plus parfaite qu'il imitera de plus près le Créateur. L'historien s'applique, par l'analyse des documents, à faire revivre le passé; il ne pourra y réussir qu'en suivant, au fil des événements, la main de la Providence. Le poète se propose d'exprimer avec des images brillantes et des mots harmonieux les vérités qui le frappent et les sentiments qui l'émeuvent; la beauté de ses vers sera d'autant plus grande qu'il élèvera plus haut son esprit et son cœur, et elle atteindra le sublime quand il tombera en prière et en adoration. Le philosophe s'acharne à percer, dans une méditation profonde, les voiles de son âme et le mystère de la destinée; son œuvre, si belle en elle-même, ne deviendra splendide qu'à l'heure où il rencontrera Dieu, et connaîtra les joies célestes de l'extase et de la contemplation.

Sous toutes ses formes, l'art a quelque chose de divin. Sa puissance créatrice lui vient de Celui qui a tout créé. Ses lois sont l'expression de la sagesse éternelle. Les jouissances qu'il procure ont toujours, les plus profondes du moins et les plus vivantes, quelque chose de religieux. « Ici même, ô mon Dieu! ô ma gloire! ici je trouve à glorifier votre nom; ô mon sanctificateur! je vous offre un sacrifice de louanges, car ces beautés que vous faites passer de l'âme à la main de l'artiste procèdent de cette Beauté supérieure à nos âmes et vers laquelle mon âme soupire jour et nuit[2]. » On ne saurait mieux expliquer la part de Dieu dans les chefs-d'œuvre de l'homme,

1. *De Musica*, 51-56.
2. *Confess.*, x, 34.

et pourquoi, malgré ses imperfections et ses faiblesses, l'Art est immortel.

Ce mot est la meilleure conclusion que nous puissions donner à notre chapitre. La culture si riche, si profonde, si raffinée de saint Augustin l'a conduit à trouver Dieu à toutes les avenues de sa pensée. Fidèle à sa doctrine, il s'est agenouillé devant Lui et a écouté avec ravissement son enseignement. Comment cet enseignement des saints Livres et de l'Église s'est-il fondu dans son esprit avec les idées classiques, c'est ce qu'il va être très intéressant d'examiner.

CHAPITRE III

LA FUSION DE LA CULTURE CLASSIQUE ET DE LA CULTURE CHRÉTIENNE

Cette fusion s'est faite progressivement et non, parfois, sans de grandes difficultés, au cours des quatre premiers siècles. Elle atteint sa perfection dans l'œuvre de saint Augustin. Pour en saisir la nature et surtout pour comprendre les raisons de ses progrès, il convient d'examiner : 1° Comment les premiers apologistes et les premiers Pères se sont posé la question de l'utilisation des auteurs grecs et latins; 2° Comment saint Augustin a résolu cette question pour lui-même ; 3° Quelle solution il en propose aux chrétiens de son temps.

I

Le jour où le christianisme pénétra dans les classes cultivées — ce ne fut guère avant le deuxième siècle, — il y recruta des défenseurs qui ne se contentèrent plus comme les premiers chrétiens de vivre sa doctrine et de mourir pour elle, mais mirent courageusement à son service les armes que l'éducation la plus raffinée leur avait données.

Philosophes et rhéteurs surpris dans leurs chaires par la foi nouvelle, ces néophytes tournèrent aussitôt contre le paganisme tout ce qu'ils avaient acquis de science et d'art. Mais, au cours de cette lutte passionnante et dangereuse où l'ennemi ne ripostait souvent aux arguments que par des coups, nous les voyons se partager, dès la première heure, en deux groupes et professer deux théories contraires sur la manière de conduire le combat. Et c'est précisément à propos de la culture classique que se manifestent leurs divergences. Le paganisme, en effet,

n'était pas simplement une religion. Non seulement il avait pénétré les mœurs, le droit, les institutions; mais les poètes, les artistes, les penseurs y avaient puisé leur inspiration. Leurs chefs-d'œuvre, qui comptaient parmi les plus belles gloires d'Athènes et de Rome et étaient les fruits splendides de huit siècles de civilisation, étaient imprégnés de sa doctrine et de son esprit.

Fallait-il les répudier dédaigneusement au même titre que les mystères d'Isis ou le culte scandaleux de Priape?

Les modérés s'y refusèrent pour le double motif que, parmi les erreurs dont elles fourmillent, les Lettres antiques cachent, comme autant de joyaux précieux, de magnifiques vérités, et que l'Art, à son degré supérieur, a toujours quelque chose de divin où resplendit aux yeux des chrétiens la beauté éternelle.

« Je suis chrétien, dit Justin, je l'avoue et je m'en fais gloire, et je fais tous mes efforts pour être reconnu tel. Non pas que la doctrine de Platon soit incompatible avec celle du Christ, mais elle ne lui est pas tout à fait semblable pas plus que celle des autres, Stoïciens, poètes ou historiens. Chacun d'eux, en effet, a bien parlé, dans la mesure où il a vu du Verbe divin disséminé ce qui convenait à sa nature. Mais du moment qu'ils se contredisent sur les points les plus importants, ils montrent bien qu'ils n'ont pas une science supérieure ni une connaissance irrépréhensible. En tout cas, tout ce qu'ils ont enseigné de bon nous appartient à nous, chrétiens. Car après Dieu nous adorons le Verbe qui est né de Dieu[1]. »

« Que la divinité soit une, enseigne Athénagore, la plupart du temps tous les philosophes s'accordent à le dire, comme malgré eux, lorsqu'ils en arrivent à expliquer le principe de toutes choses... Nous aussi, comprenant et croyant à bon droit qu'il n'y a qu'un seul Dieu, nous pouvons de plus l'établir par des discours et des signes. Car les poètes et les philosophes ont touché cette doctrine comme ils ont touché les autres par conjecture, chacun étant poussé par son âme, suivant l'influence du souffle divin, à chercher s'il ne lui serait pas possible de

1. *Apol.*, II, 13.

découvrir et de comprendre la vérité. Mais pas un ne s'est trouvé avoir assez de force pour la saisir; car ce n'est pas auprès de Dieu qu'ils allaient chercher ce qui regarde Dieu, mais chacun suivant ses propres moyens. D'où il suit qu'ils ont des doctrines tout à fait différentes sur Dieu et la matière, sur les formes et sur le monde[1]. »

L'auteur anonyme du petit traité *de Monarchia* fait mieux. Pour amener les païens instruits au culte du vrai Dieu, il leur présente une gerbe de témoignages cueillis dans la littérature grecque. Dans son opuscule, Eschyle et Sophocle, Orphée et Pythagore, Ménandre, Philémon et Euripide viennent tour à tour, en formules profondes ou en vers éclatants, proclamer l'unité divine et protester contre l'idolâtrie[2].

A côté de ces modérés, qui loin de bouder la littérature antique y cherchent des arguments et y trouvent des confirmations de leur doctrine, le groupe des intransigeants n'a pas assez de sarcasmes pour les poètes et les philosophes païens. Ils ne disconviennent pas qu'on ne puisse trouver chez eux de belles et grandes vérités; mais ils affirment — Justin et Athénagore l'avaient, il est vrai, suggéré[3], — qu'ils ont pillé ces vérités dans les Livres Saints. Inutile donc de s'incliner devant la Pensée antique pour l'appeler au secours du christianisme. La Pensée divine qui se révèle dans les deux Testaments n'a pas besoin, pour triompher de l'erreur, de se chercher des auxiliaires chez les adorateurs de l'Olympe.

« Renoncez à votre orgueil, Grecs, dit Tatien, et ne nous opposez pas le faste de votre éloquence... Vous avez inventé la rhétorique pour l'injustice et la calomnie, vendant à prix d'argent la liberté de votre parole... Vous avez inventé la poésie pour chanter les batailles, les amours des dieux, tout ce qui corrompt l'âme[4]... Que font donc de grand et d'extraordinaire vos philosophes?... Homme qui rivalises avec le chien, tu

1. *Legatio* 7. Cf. 5-6.
2. *De Monarchia*, 1.
3. Justin, *Apol.*, 1, 59-60. — Athénagore, *Legatio* 18.
4. *Oratio* 1-3.

ignores Dieu et tu descends à l'imitation d'animaux sans raison... Tu suis les doctrines de Platon? le disciple d'Epicure se dresse en protestant contre toi ; tu veux au contraire te rattacher à Aristote? un disciple de Démocrite t'injurie. Pythagore prétend avoir été jadis Euphorbe et est l'héritier de la philosophie de Phérécyde ; Aristote combat l'immortalité de l'âme. Vos écoles se transmettent des enseignements contradictoires ; en désaccord avec vous-mêmes, vous entrez en lutte contre ceux qui savent s'accorder entre eux[1]... De ce qui vient d'être dit, il résulte que Moïse est plus ancien que les héros, que les cités, que les divinités. Il faut donc avoir foi en celui qui l'emporte par l'âge, plutôt qu'aux Grecs qui ont puisé à cette source ses doctrines sans les comprendre. Leurs sophistes, en effet, avec beaucoup d'activité inutile, se sont appliqués à démarquer tout ce qu'ils ont emprunté à Moïse et aux disciples de sa philosophie, d'abord pour paraître dire quelque chose de personnel, en second lieu pour que, voilant de je ne sais quelle fausse rhétorique ce qu'ils n'avaient pas entendu, ils fissent de la vérité un tissu de fables[2]. »

Plus froid mais plus incisif et plus amer, Théophile s'écrie : « Les peines éternelles ont été prédites par les prophètes ; les poètes et les philosophes, venus plus tard, les ont volées à la Sainte Écriture pour donner du crédit à leur enseignement[3]... Les récits des philosophes, des historiens et des poètes paraissent dignes de foi à cause des ornements du style ; mais le fond en est vide et insensé : on le voit parce que les bagatelles y abondent et qu'on n'y trouve même pas une parcelle de vérité. Car s'ils ont dit quelque chose de vrai, il y a toujours mélange d'erreur. Et de même qu'un poison mortel, si on le mêle à du miel, à du vin ou à toute autre chose, rend le tout inutile et dangereux, ainsi l'abondance de leurs discours n'est qu'un vain travail qui nuit d'autant plus à ceux qui les écoutent[4]. »

1. *Oratio* 25.
2. *Ibid.* 40.
3. Théophile, *Ad Autolyc.*, I, 4. Cf. II, 37.
4. *Ibid.*, II, 12.

L'anonyme de la *Cohortatio ad Graecos* a plus de mesure, mais ses conclusions sont aussi intransigeantes. « Vous voyez, écrit-il, le trouble de ceux qui, chez vous, passèrent pour sages, et que vous considérez comme vos maîtres en religion. Les uns disent que l'eau est le principe de tous les êtres ; d'autres, que c'est l'air ; d'autres, le feu ; d'autres, quelque autre chose ; tous mettent de forts beaux discours au service d'idées fausses et s'efforcent de faire passer leur doctrine pour la meilleure... Comment donc pourrait-on apprendre la vraie religion auprès de ceux qui ne sont pas parvenus à se persuader de ne pas se disputer entre eux et de ne plus se contredire[1] ? »

C'est sur un ton d'amusante moquerie qu'Hermias montre le néant de la philosophie grecque : « Comment faut-il l'appeler ? Charlatanisme, me semble-t-il, ou sottise, folie ou contradiction, ou tout cela ensemble... Maintenant me voilà immortel, et je m'en réjouis ; me voici mortel, et j'en pleure ; bientôt il me faudra dissoudre en atomes. Je deviens eau, je deviens air, je deviens feu ; dans un moment, je ne suis plus ni air ni feu : on me fait bête, on me fait poisson, et voilà donc que j'ai pour frères les dauphins. Et quand je me regarde moi-même, je suis effrayé de mon corps, je ne sais plus comment l'appeler : homme, chien, loup, taureau, oiseau, serpent, dragon ou chimère. Car je suis métamorphosé par les philosophes en tous les animaux terrestres, aquatiques, ailés et amphibies, sauvages et domestiques, muets ou parlants, raisonnables ou sans raison. Je nage, je vole, je plane, je rampe, je cours, je reste assis ; et voilà maintenant Empédocle qui me fait arbrisseau[2]. »

Une constatation s'impose cependant sur le travail secret de la pensée et de l'art antiques dans les esprits chrétiens. Qu'ils soient favorables ou hostiles à la culture classique, ces apologistes du deuxième siècle s'approprient ses découvertes et ses méthodes, et, malgré leur gaucherie, essaient de parer leurs

1. *Cohortatio ad Graecos*, 4.
2. Hermias, *Irrisio*, 2.

ouvrages de toutes ses séductions. Le christianisme a transformé leur cœur et leur vie; il n'a pu supprimer leurs connaissances ni détruire leurs habitudes intellectuelles. Pour défendre la foi et lui conquérir des adeptes dans les milieux cultivés, ils ont été contraints, même malgré eux, de se montrer savants et habiles et de présenter la vérité évangélique avec tous les ornements et souvent tous les arguments que l'éloquence et la philosophie leur offraient. A mesure, d'ailleurs, que le christianisme étendit ses conquêtes, le besoin de le défendre parut moins pressant que la nécessité de le rendre accessible aux esprits les plus réfractaires par une exposition homogène de sa doctrine et une démonstration savamment agencée de sa vérité. Un seul moyen s'offrait de convaincre les intelligences : montrer que les penseurs avaient souvent entrevu et quelquefois atteint la vérité et que, ce faisant, ils avaient éclairé la route qui conduit au Christ. Clément d'Alexandrie en fit une démonstration éclatante. Par une large utilisation des doctrines de l'Académie et du Portique, il jeta les bases de la philosophie chrétienne[1].

*
* *

Les apologistes latins firent moins de difficultés que les premiers apologistes grecs pour s'inspirer de la pensée antique. Il faut toutefois excepter Tertullien; et encore convient-il de distinguer. Cet homme terrible a le génie des contradictions. Il ne peut pas supporter qu'un chrétien enseigne les Belles-Lettres. Un professeur ne doit-il pas fêter Minerve aux Quinquatries, couvrir son école de fleurs aux jours consacrés à Flore, participer à toutes sortes de cérémonies diaboliques? N'est-il pas contraint d'expliquer les fables ridicules des poètes,

1. Voir E. de Faye, *Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque* au deuxième siècle, dans la Bibliothèque de l'École des Hautes études, sciences religieuses; t. XII, Paris, 1898. — Lejay, dans la *Revue critique*, 1899, pp. 450-453. — Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, pp. 261-277.

de découper en tranches la plus sotte des mythologies, de se faire l'apôtre du paganisme?

En revanche ce censeur farouche tolère que les enfants chrétiens reçoivent « cet enseignement empoisonné ». « Comment le jeune homme se formerait-il sans cela à la sagesse humaine? Comment apprendrait-il à diriger ses pensées et ses actions, l'éducation étant un instrument indispensable pour l'homme pendant toute sa vie[1]? »

Lui-même, d'ailleurs, est nourri jusqu'à la moelle des ouvrages classiques. Dans son *Apologie*, dans son *de Corona*, dans son *de Idololatria*, il manie l'ironie, l'invective et la prosopopée selon toutes les règles de l'art. Sa polémique a beau être débordante de personnalité, elle puise le meilleur de sa force dans la dialectique rigoureuse et la science juridique apprises dans les écoles.

Il fait fi, c'est vrai, des oripeaux de l'éloquence et de l'érudition « frelatée » dont étaient si fiers les païens lettrés de son temps. Mais piqué des railleries qui pleuvent sur le manteau grec dont il s'est affublé, il écrit à grand effort le *de Pallio* pour montrer qu'il sait mieux que quiconque écrire en dentelles, fignoler des futilités, enjoliver des phrases chatoyantes de préciosités et de mignardises. Cette faiblesse chez ce lutteur indomptable est caractéristique d'un état d'esprit. Les chrétiens les mieux trempés, si habitués, en ces temps de persécution, à tous les sacrifices, ne pouvaient renoncer à cette culture classique dont depuis l'enfance ils étaient imprégnés. Elle faisait corps avec leur intelligence, et, quoi qu'ils fissent pour l'oublier, elle restait inséparable de toutes les manifestations de leur pensée.

Sans compter que souvent ils en font un appât pour attirer à eux les païens hésitants. C'est le procédé de Minucius Félix dans son *Octavius*. Cet ouvrage, que Renan appelle « la perle de l'apologétique chrétienne », ne parle ni de l'Évangile, ni du Christ. L'auteur s'adresse à des gens du monde et a peur de les effaroucher par un exposé trop direct de la doctrine chré-

1. *De idololatria*, 10. Voir Guignebert, *Tertullien*, Paris, 1898. — Turmel, *Tertullien*, Paris, 1907.

tienne. Mais comme il les sait férus de Cicéron, que l'on considérait alors comme le roi de l'éloquence et de la philosophie, il leur prouve la vérité du christianisme par des arguments cicéroniens. Deux chrétiens, Minucius et Octavius, discutent sur la plage d'Ostie avec un païen, Cécilius. Ils lui font la critique serrée du paganisme, en s'appuyant sur des textes du *de Natura deorum*, et lui démontrent la beauté de leur doctrine par des preuves empruntées aux Stoïciens. Cécilius défend ses croyances avec la chaleur et la finesse de Cotta dans le dialogue de Cicéron. Mais il est obligé de s'incliner devant l'argumentation de ses adversaires. Or Cotta, dans le *de Natura deorum*, c'est Cicéron. Le but de Minucius Félix est clair : il veut amener Cicéron à défendre par ses propres formules la foi chrétienne et à suggérer à ses admirateurs que, s'il vivait comme eux au troisième siècle, il irait tout droit au Christ[1].

Lactance fait mieux encore; il ne se contente pas de s'approprier les idées de Cicéron, il lui prend sa manière, ses tournures et son style. Parle-t-il des faux dieux? Il puise ses principaux arguments dans le *de Natura deorum*[2]. A-t-il à traiter de la justice? C'est le *de Republica* qu'il consulte et qu'il transcrit[3]. Veut-il exposer la théorie de la charité? Il analyse et discute longuement les passages du *de Officiis* sur la bienfaisance et l'égoïsme[4]. Tous les faits de l'antiquité qu'il rapporte, tous les textes des philosophes qu'il cite sont tirés de Cicéron. Il ne connaît pas d'autre autorité et ne cherche pas d'autre source. Cicéron est pour lui « l'orateur parfait » et « le philosophe idéal[5] ». Il le réfute bien parfois, mais non sans prendre toutes sortes de précautions et lui trouver toutes sortes d'excuses. Il se hâte d'arrêter la contradiction pour pouvoir à son aise le couvrir de fleurs. Son admiration confine au culte[6].

1. Voir R. Thamin : *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle.* — G. Boissier : *Fin du Paganisme.*
2. *Div. inst.*, II, 2-9.
3. *Ibid.*, V.
4. *Ibid.*, VI.
5. *Ibid.*, III, 4.
6. *Ibid.*, III, 13.

Il trouve la langue de Cicéron si belle et « si près du divin[1] », que, par respect pour l'art, il se refuse à en écrire une autre. Il en reproduit pieusement la syntaxe, le tour de phrase, le vocabulaire. Il se fait une vanité d'être appelé « le Cicéron chrétien ». Et, en vérité, il n'a pas d'autre but que de christianiser la culture antique. Il estime que la philosophie païenne s'est élevée assez haut pour entrevoir la vérité; il croit que ses conclusions postulent l'Évangile. Aussi n'hésite-t-il pas à les prendre à son compte et à leur infuser un esprit nouveau, pour en faire la préface de sa religion[2].

*
* *

Le moment était, d'ailleurs, bien choisi pour faire tomber les dernières résistances des classes cultivées. Beaucoup d'esprits étaient las de leur scepticisme. La beauté morale du christianisme commençait à les séduire. Vingt ans avant l'édit de Milan, Arnobe, le maître de Lactance, écrivait fièrement : « On trouve chez nous beaucoup de gens de talent, des orateurs, des grammairiens, des professeurs d'éloquence, des jurisconsultes, des médecins, de profonds philosophes[3]. » Le mouvement de conversion s'accentua et devint presque général quand l'Empire fut chrétien.

A ce moment, le problème de la culture classique se présenta sous un angle nouveau. La preuve était faite que l'étude des auteurs profanes ne nuisait pas à l'expansion du christianisme. On la suspectait bien encore au point de vue moral, mais on comptait sur l'action discrète et clairvoyante des maîtres chrétiens pour neutraliser son influence. On la trouvait, d'autre part, fort précieuse pour l'éducation de l'esprit; et tout le monde tombait d'accord que cette éducation était plus que jamais nécessaire aux nouvelles générations. Elle avait enfin, aux yeux des plus avertis, l'immense avantage

1. *Instit. div.*, VI, 8.
2. Voir R. Pichon, *Lactance*, Paris, 1900.
3. *Ad Nationes*, II, 5.

non seulement de fournir de nombreux arguments contre les païens impénitents, mais encore d'enrichir la doctrine de l'Église de tous les trésors d'art et de science accumulés par la civilisation.

Aussi, bien qu'elle restât païenne en son fond même avec des maîtres chrétiens, fit-on mieux que la tolérer. Sans élever les humanités au rang d'auxiliaires de l'Évangile, on les favorisa de toutes manières avec l'intention non déguisée d'en changer peu à peu l'esprit et de leur donner un cachet chrétien.

C'est pour combattre cette christianisation que Julien publia son fameux décret. Convaincu que l'école était par sa nature et sa destination le meilleur foyer du paganisme, il interdit l'explication des Belles-Lettres aux chrétiens. Le coup était dur pour l'Église. Du jour au lendemain, de nombreux professeurs qui lui étaient dévoués se voyaient privés de leur chaire. L'enseignement se repeuplait de maîtres hostiles, officiellement chargés de dresser la philosophie et la littérature contre la foi des enfants. Allait-on voir les évêques réagir, cette fois, et répudier dédaigneusement cette culture antique qui se décidait à montrer son vrai visage et s'affichait comme l'instrument le plus subtil et le plus dangereux de la persécution? Beaucoup de chrétiens le leur conseillaient; mais un certain nombre d'esprits vigoureux, sûrs que cette persécution n'aurait qu'un temps et plus sûrs encore de l'utilité souveraine des Lettres profanes, les détournèrent de toute décision radicale.

Écoutons saint Basile parlant aux étudiants de Césarée : « Vous suivez chaque jour les cours de plusieurs maîtres, vous vivez dans le commerce des meilleurs parmi les anciens; je pense pourtant que c'est encore auprès de moi que vous pouvez trouver le plus de profit; et je viens justement vous donner le conseil de ne pas vous abandonner entièrement à vos professeurs comme aux pilotes de votre navire; recueillez de leur bouche tout ce qui est utile mais sachez ce qu'il faut rejeter[1]. » Tout n'est pas mauvais, il s'en faut, dans les ouvra-

1. *Ad adolescentes de legendis libris gentilium*, 1, éd. Bach, Munster, 1900.

ges profanes. On peut s'en servir comme d'un premier degré pour s'élever ensuite à une plus grande hauteur. « Quand l'âge ne nous permet pas de pénétrer la profondeur des mystères sacrés, nous pouvons en contempler l'ombre et comme le reflet dans d'autres écrits. L'étude de la rhétorique, de la poésie, de l'histoire, joue alors le rôle de cette première couche de couleur que les teinturiers mettent sur les étoffes avant d'y appliquer l'éclat de la pourpre... La sagesse profane est comme la feuille de l'arbre dont la vérité sacrée est le fruit; mais avant de savourer le fruit, on peut s'asseoir à l'ombre du feuillage. C'est ainsi que Moïse se laissa enseigner par des Égyptiens, Daniel par des Chaldéens, avant de s'élever à la contemplation de l'Être, de celui qui est par essence[1]. »

Saint Grégoire de Nazianze est plus affirmatif encore. Nous lisons dans le Panégyrique qu'il a fait de son ami : « Tout homme raisonnable conviendra que de tous les biens à notre portée la science est le principal. Et je ne dis pas seulement cette science plus noble qui est la nôtre, qui dédaigne l'élégance et l'éclat des discours pour s'attacher à la beauté des idées; mais aussi celle du dehors que beaucoup de chrétiens mal inspirés méprisent comme perfide, dangereuse et propre à éloigner de Dieu... De celle-ci nous avons gardé ce qui concerne la recherche et la contemplation du vrai; mais ce qui conduit aux démons, à l'erreur et à la ruine, nous l'avons écarté. Il n'est cependant pas jusqu'à ces erreurs mêmes qui ne puissent servir à la piété, en nous faisant comprendre le bien par le contraste du mal, en prêtant leur faiblesse à la force de notre doctrine. Le savoir n'est donc pas à condamner, comme il plaît à certains de le dire; ceux qui soutiennent ce sentiment sont, au contraire, à tenir pour des aveugles et des ignorants qui voudraient que tout le monde leur ressemblât pour cacher dans la masse, leur insuffisance personnelle[2]. »

Inutile de dire que ces deux grands évêques, lauréats dans

1. *Ad adolescentes de legendis libris gentilium*, 3.
2. *Panég. de saint Basile*, 11-12.

leur jeunesse de l'Université d'Athènes, amis et correspondants de Libanius, s'inspirèrent souvent dans leur doctrine de la philosophie et de la poésie grecques et parèrent tous leurs écrits des charmes de la culture la plus raffinée[1].

En Occident, saint Ambroise et saint Jérôme adoptent la même attitude conciliante à l'égard des auteurs païens. Les temps sont, d'ailleurs, plus propices. Julien est mort, et ses successeurs favorisent l'Église de tout leur pouvoir. L'accord entre la pensée chrétienne et la pensée antique devient de jour en jour moins précaire. Le paganisme comme un fossé infranchissable les sépare. Mais sur ce fossé des ponts s'établissent. A une certaine hauteur la philosophie et l'art n'ont rien de suspect. On peut, sans trop risquer, les mettre au service de l'Évangile. C'est la thèse de Lactance, mais exposée par des esprits autrement solides et appliquée avec plus de clairvoyance et de discernement.

Préoccupé de donner un traité de morale à ses clercs, saint Ambroise prend pour modèle le *de Officiis* de Cicéron. Il en bouleverse le plan, en transpose les chapitres, en corrige ou complète certains principes. Mais il garde le fond des idées et n'a qu'un souci : les ajuster aux idées chrétiennes, C'est ainsi qu'à la dignité personnelle il ajoute la chasteté, à la bienfaisance la charité, au dévouement à la patrie le sacrifice à la religion. On voit tout le long de l'ouvrage, s'opposer, se côtoyer, s'entrelacer l'inspiration évangélique et l'inspiration cicéronienne. A tout instant, d'ailleurs, de même que les versets des Psaumes alternent avec les versets de saint Mathieu, des textes du *de Republica*[2], du *de Finibus*, des *Tusculanes*[3] et du *de Amicitia*[4] se mêlent à ceux du *de Officiis*[5].

1. Voir E. Fialon, *Étude littéraire sur saint Basile*. Paris, 1861 ; J. Rivière, *Saint Basile*, Paris, 1925; H. Pinault, *Le Platonisme de saint Grégoire de Nazianze*. Paris, 1925.
2. *De Officiis*, I, 43.
3. *Ibid.*, II, 21.
4. *Ibid.*, III, in fine.
5. Voir R. Thamin. *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle.*

C'est l'union de la philosophie et de l'Écriture, et cette union ne se limite pas au *de Officiis*; nous la trouvons dans les autres ouvrages de saint Ambroise.

Écrit-il à son ami Simplicianus? Il développe les axiomes stoïciens : le sage seul est riche, le sage seul est libre, le sage seul est heureux, et prouve qu'ils sont aussi conformes aux préceptes du Christ qu'aux leçons des philosophes[1]. Prononce-t-il à la cathédrale de Milan l'éloge funèbre de Valentinien? Il mêle son souvenir à celui de son frère Gratien, frappé lui aussi à la fleur de l'âge et, songeant aussitôt à Nisus et à Euryale, il cite dans un sanglot les vers immortels de Virgile[2]? Veut-il consoler une sœur de la mort tragique de son frère? Il transcrit un passage de la lettre de Sulpicius à Cicéron et montre que les idées de ce païen sur la fragilité des choses humaines ne sauraient être mieux à leur place que sous la plume d'un évêque chrétien[3].

Ce mélange des deux cultures étonne peu chez un homme qui, du jour au lendemain, est passé d'une préfecture à l'épiscopat; ce qu'il a lu dans les livres saints s'est superposé naturellement à ce qu'il avait appris dans les écoles. A mesure, d'ailleurs, qu'il étudiait Moïse et les Prophètes, une idée se faisait jour en lui; c'est que les auteurs païens avaient puisé le meilleur de leur doctrine dans l'Écriture « *Agnoscant ergo de nostris se habere quaecumque praestantiora locuti sunt*[4]. » En utilisant leurs richesses, l'Église ne faisait que reprendre son propre bien[5].

« On n'en finirait pas, dit M. G. Boissier, si l'on voulait indiquer tous les emprunts que fait saint Jérôme non seulement à Virgile, mais à Cicéron, à Salluste, à Horace, à Juvénal, à Plaute, à Térence et même à Ennius et à Naevius[6]. »

1. *Epist.* 37 et 38.
2. *De Obitu Valentiniani*, 78.
3. *Epist.* 39.
4. *Ibid.*, 37.
5. Voir G. Boissier. *La Fin du Paganisme*, t. I, p. 341.
6. Gaston Boissier. *Fin du Paganisme*, t. I, p. 331.

Passionné, dans sa jeunesse, pour la grammaire et la déclamation, avide de succès mondains et de bel esprit, Jérôme s'est pénétré si profondément des auteurs profanes que même sous le cilice et la cendre il n'a jamais pu les oublier. « Malheureux que j'étais ! Je jeûnais et je lisais Cicéron ! Après avoir passé des nuits sans dormir et répandu des larmes amères au souvenir de mes fautes, je prenais Plaute en mes mains. » Un rêve douloureux vint exaspérer ses remords. Il se vit transporté devant Dieu et fustigé par les anges. Il avait beau crier : « Mais je suis chrétien ! » — « Non, répondaient les anges, tu es cicéronien : où est ton trésor, là est ton cœur. » Il promit au Seigneur de ne plus lire d'ouvrage profane : « Si j'en ouvre un seul, je veux qu'on me traite comme si je vous avais renoncé[1]. »

Et, de fait, il s'éleva pendant quelques années contre le goût trop vif de certains chrétiens pour la culture païenne. Il reprocha aux évêques de déshonorer par une vaine rhétorique leurs homélies[2], s'emporta contre les familles qui laissaient lire les comédies à leurs enfants[3], déclara sèchement que la philosophie et la littérature étaient incompatibles avec les Livres saints : « Qu'ont de commun Horace et les Psaumes, Virgile et l'Évangile, Cicéron et les apôtres[4] ? » Mais il se garda bien d'être aussi sévère pour lui que pour les autres. Comme il le dit, dans un mot charmant, il n'a pu boire l'eau du Léthé. Ses livres débordent d'érudition classique. Il ne peut rien écrire de spirituel, de tendre et de violent sans qu'un vers de Virgile ou de Juvénal vienne se glisser sous sa plume[5]. On s'en étonne, on le gourmande. On le met en contradiction avec lui-même. Il répond qu'après tout il suit l'exemple de saint Paul et commentant un texte du *Deutéronome* sur la nationalisation des esclaves, il écrit :

1. *Epist.* 25.
2. *Epist. ad Gal.*, III, prol.
3. *Epist. ad Ephes.*, III, 6, 4.
4. *Epist.* 18.
5. *Epist.* 35, 5; 49, 15. — Voir Gaelzer, *La latinité de saint Jérôme.*

« Charmé de la grâce et de la beauté de la sagesse profane, j'ai voulu en faire une israélite, de servante et d'esclave qu'elle était. Après en avoir retranché tout ce qu'elle avait de mortel, tout ce qui sentait l'idolâtrie, l'erreur, les agréments coupables, ne puis-je pas, en m'alliant avec elle, la rendre féconde pour le Seigneur[1]. » Il s'agit donc d'un vrai traité d'alliance entre l'antiquité païenne et le christianisme.

Nous allons voir saint Augustin en préciser les clauses et y apposer sa signature à côté de celles de saint Ambroise et du solitaire de Bethléem.

II

Surpris par la foi en pleine ferveur cicéronienne et platonicienne, nourri par ses études et sa profession des ouvrages classiques, avide de multiplier ses connaissances et doué d'une mémoire incomparable, saint Augustin ne pouvait pas éliminer de son esprit la culture que tant de penseurs et d'artistes lui avaient donnée. Le « prends, lis » du jardin de Milan avait bouleversé son cœur et fait pleurer ses yeux, mais ses larmes n'effaçaient que ses fautes ; elles laissaient intactes ses richesses intellectuelles. Ému et désemparé, le jeune néophyte allait au christianisme sous l'impulsion de la grâce ; mais les lumières de la philosophie grecque et latine avaient éclairé son chemin et se fondaient peu à peu avec les lueurs lointaines et déjà éblouissantes qui lui venaient de l'Évangile. Dans la vérité qui se révélait enfin à lui, il voyait les éléments profanes se mêler aux éléments divins.

Comment a-t-il séparé ces éléments pour mieux les unir ? Quels troubles de conscience lui a donné, comme à saint Jérôme, ce travail délicat et difficile ? Quel a été, pour sa doctrine, le résultat de cette union ? C'est ce qu'il nous reste à étudier.

1. *Epist.* 83. — Voir P. Cavallera, *Saint Jérôme*. Paris, 1925.

*
* *

Suivons saint Augustin à Cassiciacum. Il s'y est réfugié avec quelques amis pour soigner sa poitrine malade, se reposer de ses fatigues et, dans le désarroi de sa pensée et de son cœur, essayer de se retrouver lui-même. Il prie, il médite, il flâne, mais surtout il cause ; et ces causeries, minutieusement enregistrées par des sténographes sont devenues le *Contra Academicos ;* le *de Beata vita,* le *de Ordine* et les *Soliloques.* Or la lecture de ces ouvrages est très suggestive. Elle nous montre qu'Augustin n'a pu tout fuir en allant à Cassiciacum ; les idées de Cicéron, de Platon et de Plotin l'y ont suivi ; elles occupent même dans son esprit la première place ne laissant qu'un coin, le plus lumineux, il est vrai, aux idées chrétiennes. Il s'en est d'ailleurs aperçu plus tard et s'est frappé la poitrine d'avoir « tant sacrifié à la vaine littérature du siècle ». « Je vous bénissais, Seigneur, en allant à cette maison de campagne avec tous ceux qui m'étaient chers. Comment j'y employais des études consacrées à votre service, mais qui dans cette halte soudaine, respiraient encore la superbe de l'école, c'est ce dont témoignent les livres de mes conférences dans l'intimité et mes entretiens solitaires en votre présence[1]. »

Ces dialogues sont tous, en effet, la réplique d'un ouvrage profane. Le *Contra Academicos* est fait sur le modèle des « Académiques », le *de Beata vita* imite le *de Finibus* de Cicéron et le traité sur *le Bonheur* de Plotin ; le *de Ordine* reproduit « la Providence » et le *de Natura deorum.* Saint Augustin y expose un certain nombre de points de vue personnels. Mais le fond des idées est d'inspiration cicéronienne et néo-platonicienne[2]. Ces idées sont, d'autre part, présentées dans un cadre qui rappelle de très près celui des « Tusculanes ». Les interlocuteurs, Trigetius, Licentius, Alypius et saint Au-

1. *Confess.*, IX, 4.
2. Voir Alfaric. *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin*, p. 375-382.

gustin s'assoient sur une pelouse « *ad pratum regressi sumus*[1] », à l'ombre d'un arbre choisi « *ad arborem solitam ventum est*[2] » ou, quand le temps est mauvais, dans la salle de bains « *in balneas ad consedendum vocavi*[3]. » Ils soutiennent des thèses opposées, à la façon de Scipion et de Balbus, relevant d'un joli mot, d'une formule amusante, d'un détail pittoresque ou d'un éclat de rire la sécheresse de la discussion[4]. Augustin résume les idées émises, redresse les erreurs et conclut. Cicéron préside si bien au débat qu'on l'interpelle parfois avec un sourire affectueux « *Te, te, consulo, Tulli* » ; pour ne pas le blesser on enveloppe de compliments les critiques qu'on fait de sa doctrine et, pour lui faire honneur, on choisit les mots qui plaisent et les tours de phrase qu'il affectionne.

Saint Augustin ne s'y est pas trompé : « La Superbe de l'École » souffle dans ses écrits. Mais les a-t-il vraiment composés, comme il nous le dit, « pour le service de Dieu ? » C'est certain. Dès les premières heures le catéchumène de Cassiciacum a rêvé d'être un apôtre ; seulement son apostolat est encore bien timide et bien incertain. Il écrit pour les esprits éclairés qui ne croyant plus aux dieux du paganisme font leur religion du demi-scepticisme de l'Académie. Il veut les entraîner au christianisme, en leur montrant l'instabilité de leur position intellectuelle et le besoin qu'a toute âme sincère de vérités décisives. Or ses arguments n'ont presque rien de religieux. Augustin soutient avec force qu'il y a une certitude. Il enseigne que le bonheur est dans la sagesse et que la sagesse conduit à Dieu. Il prouve que la Providence s'étend aux moindres événements de ce monde et que l'Ordre éternel a prévu l'Incarnation du Verbe et la Rédemption de l'humanité. Mais, sauf sur ce point, à peine marqué d'ailleurs dans un éclair rapide de sa pensée, il ne fait appel, pour établir sa doctrine, qu'à la philosophie traditionnelle. On remarque seulement dans ses

1. *Cont. Acad.*, II, 14.
2. *Ibid.*, II, 25.
3. *De Beata vita*, 6.
4. *Cont. Acad.*, II, 19 ; II, 25. — *De Beata vita*, 17.

théories une hauteur de vues que Cicéron n'a jamais atteinte et quelque chose d'ému et de vibrant qu'on cherche en vain dans Platon et dans Plotin.

Ce souci de convertir les âmes par des vérités rationnelles se manifeste d'une façon toute particulière dans « les Soliloques ». Augustin n'y dialogue plus avec ses amis; il s'entretient avec lui-même et, chose curieuse, il n'interroge pas sa foi mais sa raison. Tout le long de ce beau livre qu'on croirait être un épanchement du cœur, c'est la raison seule et souvent la plus abstraite qui disserte.

Est-ce donc qu'Augustin redoute d'effaroucher ses lecteurs en leur présentant brutalement et sans préparation la vérité évangélique? Non; mais il ne connaît pas encore lui-même cette vérité. Il ne dispose, pour séduire les esprits, que de son art de professeur et de la culture classique.

La preuve en est que, dans ses ouvrages de Cassiciacum, il ne cite pas une seule fois les Livres saints. Lui qui n'écrira pas une page plus tard sans l'émailler de versets de l'Écriture ne songe pas un seul instant à s'appuyer sur elle. C'est qu'il ne la connaît pas. Il mettra, d'ailleurs, quelques mois à l'apprendre et pendant tout ce temps il ne consacrera que sa science profane au service de la vérité. Les ouvrages qu'il a écrits de 387 à 389 sont, à ce point de vue, très instructifs. Les premiers, le *de Immortalitate animae*, les cinq premiers livres du *de Musica*, les deux premiers livres du *de Libero arbitrio* sont vierges de textes bibliques. Ces textes ne commencent à apparaître que dans le *de Quantitate animae*, le *de Moribus Ecclesiae* et le *de Vera religione*. Ils sont peu nombreux encore; mais, à mesure qu'on pénètre dans l'œuvre d'Augustin, on les voit se multiplier. On suit ainsi chronologiquement et, pour ainsi dire, à la trace, la manière dont la culture chrétienne s'est ajoutée, fragments par fragments, à la culture classique. Le point de soudure se place vers les derniers mois de 388.

Saint Augustin nous explique dans ses *Confessions* comment la lecture des Livres saints a complété et épanoui son éducation philosophique : « Après avoir étudié les ouvrages des Pla-

toniciens, je parlais comme ayant la science et, si je n'eusse cherché la voie dans le Christ Sauveur, cette science aurait causé ma perte. Je voulais déjà passer pour sage et au lieu de pleurer sur ma détresse je m'enflais d'orgueil. Car où était cette charité qui a l'humilité pour fondement? Ces livres pouvaient-ils me l'enseigner? Sans doute, vous les avez fait tomber entre mes mains avant que j'eussé médité vos Écritures, pour que, pénétré de la douceur de vos saints Livres et pansé de mes blessures par votre main, je susse distinguer les hommes qui voient où il faut aller sans savoir par où, de Celui qui connaît le chemin conduisant non seulement à la vue mais à la possession de la patrie bienheureuse. Peut-être, formé d'abord par vos saintes Lettres dont l'étude familière m'eût fait goûter votre douce saveur, pour tomber ensuite dans la lecture de ces livres, j'eusse été détaché du solide fondement de la piété, ou bien même, le cœur imbibé de sentiments salutaires, j'aurais pu croire que la lecture de ces philosophes suffit pour en produire de semblables. Je dévorai donc avidement ces vénérables dictées de votre Esprit et surtout les épîtres de l'Apôtre Paul; en un moment s'évanouirent les difficultés où le texte de ces épîtres me paraissait en désaccord avec les témoignages de la Loi et des Prophètes. Et j'appris aussitôt que tout ce que j'avais lu de vrai dans les livres des philosophes s'enseignait ici avec l'idée toujours présente de votre Grâce[1]. »

Notons avec soin cette dernière phrase; elle nous éclaire sur le lent travail qui s'opère dans l'esprit d'Augustin sous l'action combinée des deux cultures. Plus le saint évêque s'incorpore la doctrine des Livres saints, plus il trouve une conformité remarquable entre les données de la raison et celles de la foi, entre les découvertes de la philosophie et les vérités de la révélation. Il n'égale certes pas dans sa pensée les premières aux secondes. Il les trouve muettes sur trop de points de notre vie et de notre destinée. « Les pages profanes, dit-il, nous offrent-elles cet air de piété que l'on trouve dans l'Écriture, ces larmes

1. *Confess.*, VII, 20-21.

de pénitence, ce sacrifice que vous aimez, Seigneur, d'un cœur contrit et humilié, ce salut de votre peuple, et votre cité promise, et le gage de l'Esprit-Saint, et le calice de notre rançon? On n'y entend point ces cantiques : « Mon âme ne sera-t-elle pas soumise à Dieu? » Personne n'y entend cet appel : « Venez à moi, vous tous qui êtes affligés. » Ils dédaignent, ces philosophes superbes, d'apprendre du Christ qu'il est doux et humble de cœur. C'est là, Seigneur, ce que vous avez caché aux sages et aux savants, ce que vous avez révélé aux humbles[1]. »

Quelque incomplètes qu'elles soient cependant et malgré la pauvreté morale qui les dépare, les conceptions de la sagesse humaine sont très voisines par certains côtés de la religion. Déjà, dans le *Contra Academicos*, saint Augustin avait écrit : « Tout le monde sait que deux motifs nous déterminent dans nos connaissances : l'autorité et la raison. Pour moi, je suis persuadé qu'on ne doit, en aucune manière, s'écarter de l'autorité de Jésus-Christ, car je n'en trouve pas de plus puissante. Quant aux choses qu'on peut examiner à l'aide d'une raison pénétrante, j'espère trouver chez les Platoniciens beaucoup d'idées qui ne seront pas opposées à nos saints Mystères[2]. » Cinq ans plus tard, en 391, il écrit dans le *de Vera religione* : « Si les philosophes revenaient à la vie, s'ils voyaient les églises fréquentées et les temples déserts, l'humanité tout entière se détacher des biens temporels et passagers pour courir à l'espérance de la vie éternelle, ils diraient sans aucun doute : « Voilà « les vérités dont nous n'avons pas osé persuader le peuple. » Et, s'il était donné à ces philosophes de vivre au milieu de nous, ils reconnaîtraient certainement quelle est l'autorité qui doit plus facilement nous mener au bien; et après avoir changé un tout petit nombre de mots et d'idées, « *paucis mutatis verbis* « *atque sententiis* », ils se feraient chrétiens comme le sont devenus dans ces derniers temps la plupart des platoniciens[3]. »

1. *Confess.*, VII, 21.
2. *Cont. Acad.*, III, 43.
3. *De Vera religione*, VII.

La doctrine de Platon, en effet, « nous suggère sans cesse Dieu et son Verbe[1]. »

Aussi saint Augustin s'ingénie-t-il à aplanir la voie qui conduit de la philosophie à la religion. Dans le *de Sermone Domini in monte*, dans le *de Diversis quaestionibus*, dans le *de Consensu evangelistarum*, il ne perd aucune occasion de montrer la concordance de certaines idées platoniciennes avec les idées chrétiennes, de chercher la confirmation de ses théories dans Cicéron, Virgile, Salluste et de prendre à son compte toute l'érudition de Varron.

Sa doctrine s'établit peu à peu avec les éléments des deux cultures, la pensée divine venant, à tout instant, éclairer la science humaine et lui ouvrir des horizons magnifiques qu'aucun esprit n'avait encore entrevus.

Nous ferons tout à l'heure la part dans cette doctrine des deux grandes sources qui l'ont constituée. Mais comme, à une époque de sa vie, de 400 à 410, saint Augustin travaillé par le remords de s'être trop attaché aux Lettres antiques a semblé les répudier, il convient d'examiner son état d'âme et de préciser sinon la sincérité du moins l'exacte portée de ses critiques.

*
* *

On connaît la page célèbre des *Confessions* : « Malheur à toi, torrent de la coutume. Qui te résisterait? Ne seras-tu jamais à sec? jusques à quand rouleras-tu les fils d'Ève dans cette profonde et terrible mer que traversent à grand'peine les passagers de la Croix? Ne m'as-tu pas montré Jupiter tout à la fois tonnant et adultère? Il ne pouvait être l'un et l'autre; mais on voulait autoriser l'imitation d'un véritable adultère par la fiction d'un tonnerre menteur... Et néanmoins, ô torrent d'enfer! en toi se plongent les enfants des hommes; ils rétribuent de telles leçons; ils les honorent de la publicité du forum; elles sont professées à la face des lois qui aux honoraires privés ajoutent

1. *Confess.*, VIII, 2.

le salaire public. Et tu roules tes cailloux, torrent infâme, en criant : ici l'on apprend la langue; ici on acquiert l'éloquence nécessaire pour convaincre et persuader...

« Je n'accuse pas les paroles, vases précieux et choisis, mais le vin de l'erreur que nous y versaient des maîtres ivres. Et cependant, mon Dieu, j'apprenais volontiers cette littérature; je m'y plaisais, malheureux; et on m'appelait un enfant de grande espérance... Vent et fumée que tout cela. N'était-il pas d'autre sujet pour exercer mon intelligence et ma langue? Vos louanges, Seigneur, vos louanges dictées par vos Écritures eussent soutenu le pampre pliant de mon cœur[1]. »

Les beaux livres qui ont enthousiasmé sa jeunesse, ceux-là même qui l'ont acheminé vers la foi lui paraissent vides et vains. Il dit à propos de l'*Hortensius* : « Je brûlais et je débordais d'admiration. Mais... le nom du Christ n'était pas là... et sans ce nom nul livre, fût-il rempli de doctrine, d'éloquence et de vérité, ne pouvait me captiver tout entier[2]. » Il juge d'un mot l'inanité des *Catégories* d'Aristote : « Quel bien me faisait ou plutôt quel mal ne me faisait pas cette lecture! Je voulais que tout ce qui est fût compris dans ces dix prédicaments, et vous-même, comment vous concevais-je, ô mon Dieu, simplicité et immutabilité parfaites[3]? » Il condamne sans rémission tous les ouvrages de littérature qui ont fait le charme de ses études : « Et que me servait encore d'avoir lu et compris seul tout ce que j'avais pu lire de livres sur les arts qu'on appelle libéraux, infâme esclave de mes passions? Je me complaisais dans ces lectures sans reconnaître d'où venait ce qu'il y avait de vrai et de certain[4]. » Les ouvrages de Plotin eux-mêmes n'échappent pas à sa sévérité : « Cette lecture me montrait la profanation de votre incorruptible gloire... Élevés sur le cothurne de leur doctrine, les philosophes platoniciens réservent leurs adorations « à des idoles, aux statues formées à

1. *Confess.*, I, XVII.
2. *Ibid.*, III, 4.
3. *Ibid.*, IV, 16.
4. *Ibid.*

« l'image de l'homme corruptible, à des oiseaux, des bêtes et « des serpents... » Voilà ce que j'ai trouvé dans leurs écrits, mais je ne goûtai pas de cette profane nourriture[1]. »

Ce dernier mot fait sourire quand on songe à tous les emprunts qu'a faits Augustin à la doctrine de Plotin. Il s'explique, comme ceux qui le précèdent, par la crise de conscience que traverse le grand évêque. Augustin confesse ses misères à l'univers ; il verse des larmes amères sur tous les plaisirs qui ont enivré sa jeunesse et dans un élan de ferveur mystique il met sur le même plan de réprobation les plaisirs des sens et les plaisirs intellectuels. Il leur trouve le même caractère délictueux : les premiers violent la loi du Christ, les seconds ignorent sa vérité; ils sont tous trompeurs et coupables parce que le Christ en est absent.

Cette idée, qui jette la suspicion sur la lecture profane et lui dénie toute utilité pour la vie de l'esprit, nous la retrouvons mise en forme et longuement développée dans une lettre écrite huit ans plus tard (408) à l'évêque Memorius. « Que peut-on dire à ces hommes qui, malgré leur iniquité et leur impiété, prétendent avoir reçu une instruction libérale, sinon ce que nous lisons dans les lettres vraiment libérales : « Si le Fils « vous affranchit, vous serez vraiment libres (Jean, VIII, 36). » En effet, c'est le Christ qui nous fait connaître ce qui est libéral dans les sciences, ainsi nommées par ceux qui n'ont pas été appelés à la vraie liberté. Ces sciences, en effet, ne sont conformes à la liberté qu'autant qu'elles le sont à la vérité. C'est pourquoi le Fils lui-même nous dit : « Et la vérité vous « délivrera (Jean, VIII, 36). » Or il n'y a rien de conforme à notre liberté, ni dans ces fables nombreuses et impies dont les poètes remplissent leurs ouvrages, ni dans ces mensonges pompeux et soigneusement ornés des orateurs, ni dans les subtilités verbeuses des philosophes... En se disant sages, ils ont tourné à la folie ; à la place de la gloire et de la majesté d'un Dieu incorruptible, ils ont placé l'image de l'homme

1. *Confess.*, VII, 9.

corruptible, des oiseaux, des quadrupèdes et des serpents... Gardons-nous donc d'appeler arts libéraux les vanités, les mensonges, les folles niaiseries et l'erreur orgueilleuse de ces malheureux qui n'ont pas connu, par Jésus-Christ Notre-Seigneur, la grâce de Dieu[1]. »

Saint Augustin continue, on le voit, à être bien sévère pour la culture antique. Et cela paraît d'autant plus grave qu'il ne s'agit plus d'une effusion de repentir mais d'un enseignement et d'une doctrine. Si nous voulions même l'en croire il aurait mis cette doctrine en pratique et rejeté de son esprit tout ce qui ne porte pas la marque du christianisme. « J'ai laissé de côté, écrit-il à Dioscorus (410), toutes les questions que vous me posez sur le *de Oratore* et l'*Orator* », car c'eût été, me semble-t-il, une espèce de badinage de ma part de m'arrêter à les développer. Quant aux autres questions, on pourrait décemment m'interroger, si on me proposait de les résoudre en elles-mêmes mais non comme tirées des livres de Cicéron ; car celles qui se trouvent dans ces livres ne conviennent plus maintenant à mon état et à mon ministère[2]. » La question semble donc bien réglée : tout entier à ses études théologiques, saint Augustin ne s'intéresse plus aux auteurs classiques.

Pourtant, si on examine les *Confessions* et les deux lettres que nous venons de citer, on constate que cette littérature païenne, si dédaignée, y occupe une belle place. Dans les *Confessions*, Augustin mêle à ses aveux et à ses élans de jolis vers de Virgile, d'Horace, de Térence, de fines pensées de Cicéron, des pages entières de Plotin. Dans sa lettre à Memorius, il annonce à son confrère l'envoi des six livres du *de Musica*, qui ne sont rien moins qu'une étude métrique très fouillée de la poésie profane. Dans sa lettre à Dioscorus, il ne refuse de parler de l'*Orator* qu'après avoir longuement disserté sur le *de Natura deorum* et le *de Finibus*. Qu'est-ce à dire? sinon qu'il y a deux hommes dans le saint évêque : celui qui prie et celui qui tra-

1. *Epist.* 101, 2.
2. *Epist.* 118, *in fine*.

vaille. Celui qui prie élève si haut son âme vers Dieu qu'il se désintéresse allègrement des vains ouvrages des hommes. Celui qui travaille éprouve le besoin instinctif d'utiliser la science de ceux qui ont travaillé avant lui. Il n'y a pas d'ailleurs une cloison étanche entre ces deux hommes. Les élans du cœur se mêlent étroitement chez saint Augustin aux spéculations de l'esprit; et c'est ce qui explique la contradiction de ses idées sur la culture classique. Mais cette contradiction n'est qu'apparente. Nous allons voir que, malgré ses déclarations, Augustin s'est inspiré jusqu'à ses derniers jours des auteurs profanes et qu'il leur doit une partie importante de sa doctrine.

*
* *

Quand on lit les ouvrages composés par saint Augustin de 410 à 430, le *de Civitate Dei* (413-426), tout particulièrement, les deux derniers livres du *de Trinitate* (416), le *In Joannis Evangelium* (417), le *Contra Julianum* (421), le dernier livre du *de Doctrina christiana* (426) et l'*Opus imperfectum* (429-430), on est frappé du nombre de textes classiques, passages de Virgile, d'Horace, de Perse, de Juvénal, de Salluste, de Cicéron, de Varron, de Platon, de Plotin, de Porphyre et d'Apulée, qui y sont cités. On dirait que le grand évêque sentant s'approcher les barbares s'applique à rendre un dernier hommage à la civilisation antique et essaie de sauver, en l'incorporant aux idées chrétiennes, tout ce qu'elle a eu de beau et de grand dans l'ordre de la pensée et de l'art.

Et, de fait, si du *Contra Academicos* aux derniers livres contre Julien on embrasse d'un vaste regard sa doctrine, on s'aperçoit qu'elle est le fruit merveilleux de l'union progressive et profonde des deux cultures.

Augustin n'a certes que du mépris pour le paganisme. Il en rejette avec indignation tout ce qui, de près ou de loin, touche au culte des dieux. Il n'emprunte à ses penseurs et à ses artistes que les idées les plus élevées de leur théodicée, de leur métaphysique, de leur morale et de leur politique, celles qui

sont précisément la négation même de leur religion. Et ces idées, il les élargit, les perfectionne, les vivifie en les unissant étroitement aux idées évangéliques.

En théodicée, par exemple, il est séduit par l'idée platonicienne de l'*Un suprême* où se fondent dans une ineffable simplicité l'Être, la science, l'amour, la vie. Il fait de cette idée, et sans y rien changer, la base de sa doctrine sur la nature divine[1]. Analysant ce qu'est Dieu, non plus en lui-même, mais par rapport à l'homme, il prend à son compte la théorie de Plotin. « *Deus est causa constitutae universitatis et lux percipiendae veritatis et fons bibendae felicitatis*[2]. Étudiant l'idée des « Trois substances » exposée dans les *Ennéades*, il est ému de voir un païen affirmer l'existence et la génération éternelle du Verbe et il se sert de quelques-unes de ses formules pour éclairer le mystère de la Trinité. Mais ce mystère insondable, il s'aperçoit, à l'examen, que la philosophie antique n'a su qu'en balbutier les données. Il le reprend et l'étudie aux lumières de l'Évangile. Le texte sacré lui découvre qu'il y a trois personnes en Dieu : le Père, le Fils et le Saint-Esprit ; que ces personnes ont la même nature, la même puissance et la même éternité ; que le Père a créé le monde, que le Fils l'a racheté, que le Saint-Esprit l'a sanctifié. Des hauteurs où s'élève sa pensée, Platon et Plotin lui paraissent bien lointains et bien petits. Il les plaint de n'avoir pas connu les sublimités de l'Incarnation et de la Rédemption. Mais il leur est reconnaissant d'avoir guidé ses premiers pas vers la lumière et de lui avoir fourni les premiers degrés de son ascension.

En métaphysique, il s'approprie les théories platoniciennes du monde intelligible distinct du monde matériel, de la spiritualité, de l'immortalité et de la liberté de l'âme, des paliers par lesquels on s'élève à la connaissance de la vérité, de la nature du mal, des raisons séminales, de la Providence. Mais ces théories prennent sous sa plume une ampleur et une éléva-

1. *De Trinitate*, VI, 8 ; *De Civil. Dei*, XI, 10 ; *In Joannis Evang.*, XXIII, 9.
2. *De Civit. Dei*, VIII, 10.

tion extraordinaires. C'est qu'aux arguments purement rationnels de la philosophie, il ajoute trois données essentielles puisées dans les Livres Saints. Il pose d'abord en principe que les problèmes métaphysiques gardent toujours, aux yeux de la raison humaine, quelque chose de mystérieux et qu'on ne saurait les résoudre sans la religion[1]. L'Intelligence, affirme-t-il ensuite, n'a pas d'autre maître que Dieu. Elle ne peut résoudre aucun problème sans la lumière divine. Et ce Dieu n'est pas un Être lointain et inaccessible comme le Dieu de Platon. Il a revêtu notre chair pour nous enseigner. Il habite dans nos âmes par la Grâce ; et c'est dans ce sanctuaire intérieur qu'il dévoile à nos yeux les mystères de notre origine, de notre nature et de notre destinée[2]. Saint Augustin précise enfin que, sans la pureté du cœur, l'esprit est incapable de voir la vérité. La vérité métaphysique, en effet, ne se présente pas à nous comme un froid théorème. Elle tient à toutes les fibres de notre vie. Pour la saisir dans toute sa beauté, il faut en être digne d'abord, et se décider ensuite à la vivre[3].

Quelques-unes de ces idées ont bien certainement une couleur platonicienne; mais on s'en aperçoit à peine tant le christianisme d'Augustin a su les renouveler[4].

En morale, le grand évêque emprunte aux Platoniciens leur théorie du bonheur, de la perfection, du détachement des biens temporels et des vertus cardinales. Il fait consister, avec eux, le bonheur dans la contemplation de Dieu, mais il ajoute que cette contemplation n'est pas possible sans la lumière du Verbe et qu'elle aura son couronnement dans l'éternité. Il enseigne comme eux que la perfection se trouve dans la connaissance,

1. *De Ordine*, II, 47. — *Confess.*, VI, 4. — *De Civitate Dei*, X, 24. — *De Anima et ejus origine*, IV, 15.

2. *De Mor. Eccl.*, I, 31. — *Epist.* 140, 48. — *De Quant. animae*, 24. — *De Vera relig.*, 20. — *Solil.*, I, 3. — *De Civitate Dei*, X, 2.

3. *De Mor. Eccl.*, I, 1. — *De Ordine*, II 51. — *Solil.*, I, 3.

4. Voir Jules Martin, *Saint Augustin*. Paris, 1901 ; Laesche, *De Augustino Plotinizante*. Jena, 1880; Grandgeorge, *Saint Augustin et le Néo-Platonisme*. Paris, 1896; Bestmann, *Qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica adhibuerit*, Erlangen, 1877.

l'imitation et l'amour de Dieu; mais il précise que sans la chasteté, cette perfection est illusoire. Il affirme à leur suite que pour ressembler à Dieu, il faut se détacher des biens périssables d'ici-bas; mais il complète cette magnifique pensée en disant que le détachement est illusoire sans le correctif de l'humilité. Il incorpore à son éthique leurs quatre vertus de prudence, de justice, de force et de tempérance; mais il met, à leur base, la foi; à leur sommet, l'espérance, et enseigne qu'elles sont inefficaces sans le multiplicateur sublime de la charité[1].

En politique, saint Augustin fait siennes les théories de Platon et de Cicéron sur l'origine de l'autorité, la nature de la loi, le caractère éternel de la justice. Il s'approprie leur doctrine sur l'ordre, la raison, la concorde, la justice, la valeur intellectuelle et morale des magistrats. Il demande à Tite-Live le dossier des guerres romaines, à Salluste le tableau de la politique du Sénat, à Virgile les aspirations du peuple-roi. Et fondant ces idées et ces faits avec les récits et les leçons de la Bible, les principes de l'Évangile, les enseignements de saint Paul, il construit sa doctrine sur le gouvernement des nations.

Sous sa plume, où apparaissent sans cesse des textes classiques, l'État chrétien se dresse, majestueux et splendide, postulé inconsciemment par les penseurs antiques, préparé par les tribulations du peuple hébreu et construit, pièce par pièce, sur le plan divin de la morale évangélique. Dieu est son principe et sa fin. Le Christ est sa force et sa lumière. La loi éternelle est sa règle et la charité sa vie; et, sous l'action de cette charité divine, la Justice et la paix s'embrassent étroitement « *Justitia et pax osculatae sunt*[2] ».

On voit par ces rares exemples, qu'il eût été facile de multi-

1. Voir Groü, *Morale de saint Augustin*. Paris, 1786; J. Mausbach, *Die Ethik des h. Augustins*. Freiburg im Breisg., 1909.

2. Voir L. Dubief, *Essai sur les idées politiques de saint Augustin*. Moulins, 1857; O. Schilling, *Die Staats-und Soziallehre des hl. Augustinus*. Freiburg im Breisg., 1910; G. Combès, *La doctrine politique de saint Augustin*. Paris, 1927.

plier, comment la culture classique s'est fondue, dans l'esprit d'Augustin, avec la culture chrétienne. Préoccupé de défendre, d'expliquer, de compléter la doctrine de l'Église, le grand évêque à fait appel pour cet immense travail, à toutes les ressources de la science humaine et de la vérité divine. Et il faut croire, quoi qu'il en dise, qu'il n'a pas eu de bien grands remords car, comme nous allons le voir, il a enseigné la même méthode aux chrétiens de son temps.

III

Saint Augustin a exposé sa doctrine sur l'utilisation des auteurs païens dans le *de Ordine*, l'*Epistola ad Dioscorum* et le *de Doctrina christiana*.

Son intention dans le *de Ordine* est d'orienter les jeunes gens vers l'étude de la sagesse et de les conduire ainsi, degré par degré, à la contemplation divine. Il commence par les classer en deux catégories : ceux qui vont à Dieu par la voie toute droite de l'autorité et ceux qui le cherchent par le chemin plus long et plus difficile de la raison. Les premiers n'ont besoin que d'un esprit docile et d'un cœur pur. Les seconds doivent s'imposer de pénibles recherches et de durs efforts. Mais la récompense des uns et des autres se mesure sur la peine qu'ils ont prise. Ceux-là seuls qui détachent par un travail patient les voiles de la sagesse éternelle connaissent ici-bas le vrai bonheur. « Les jeunes gens, dit saint Augustin, qui se contentent de l'autorité et ne s'appliquent qu'à mener une vie pure et qu'à se conduire avec des intentions droites, dédaignant d'étudier les sciences libérales, si profitables, ou se sentant incapables de les apprendre, je ne sais vraiment comment leur donner le nom d'heureux tant qu'ils vivent au milieu des hommes[1]. »

Les sciences libérales sont, en effet, le seul moyen de s'approprier l'une après l'autre les conquêtes de la raison et de

1. *De Ordine*, II, 26.

parvenir à la dernière qui est Dieu. Aussi saint Augustin recommande-t-il instamment aux jeunes gens intelligents et studieux de se perfectionner dans les lettres et dans les arts. Après avoir énuméré tout ce qu'ils doivent apprendre : la grammaire, la musique, la poésie, l'histoire, la rhétorique, l'astronomie, la dialectique, la géométrie et la philosophie, il leur rappelle que ces diverses branches de l'enseignement s'unifient toutes à leur point d'arrivée, dans la possession de la vérité éternelle et donc que, pour être sage et savant, il ne faut en négliger aucune.

« Celui qui ramène à l'unité simple, véritable et certaine, toutes les connaissances si étendues et si variées qu'il puise dans les sciences mérite à juste titre le nom de savant ; il peut alors sans témérité s'appliquer à la recherche des choses divines non seulement pour les croire, mais pour les contempler, les connaître et s'en nourrir[1]. »

Impossibles ou du moins fort difficiles pour les hommes ignorants ou superficiels, cette connaissance et cette contemplation de Dieu sont naturelles aux esprits cultivés. Elles représentent pour eux la conclusion et le couronnement de leurs études.

« Pour comprendre la nature de Dieu et de l'âme, il faut la force de l'esprit, le privilège de l'âge, le loisir que donne une position heureuse, un ardent désir de l'étude ; il faut de plus avoir parcouru dans leur ordre toutes les sciences dont nous venons de parler. Car comme toutes les sciences dites libérales se rapportent soit aux usages de la vie, soit à la connaissance et à la contemplation des choses, il est difficile d'en comprendre l'application, si on ne les a étudiées dès l'enfance avec un esprit pénétrant et avec une vive et constante ardeur[2]. »

On ne saurait mieux expliquer non seulement l'utilité mais encore la nécessité des études profanes, le besoin qu'ont les chrétiens les plus convaincus d'éclairer leur foi aux lumières

1. *De Ordine*, II, 44.
2. *Ibid.*

de la raison, l'appui solide et sûr que donnent les découvertes de la science aux vérités de la religion.

Il est vrai qu'au moment où il écrivait le *de Ordine* (387), saint Augustin était en pleine ferveur classique. Écoutons-le donnant des conseils treize ans plus tard, comme évêque d'Hippone, à un jeune païen, Dioscorus.

*
* *

Ce Dioscorus était un étudiant grec, riche et fort cultivé. Élève des universités d'Athènes et d'Alexandrie, il était venu à Rome et de là à Carthage pour enrichir et perfectionner ses connaissances. Il étudia tout particulièrement et avec un goût très vif les traités philosophiques de Cicéron. Mais il faut croire que l'esprit latin était plein de mystères pour ce compatriote de Platon; il sortit de son étude, l'intelligence confuse, incapable de comprendre et furieux, en vrai Grec, de ne pouvoir discuter. Il demanda des explications à tous les maîtres de philosophie de Carthage; aucune de leurs réponses ne le satisfit. Quelqu'un dut lui dire sans doute qu'un seul homme, en Afrique, était capable de l'éclairer : Augustin. Il écrivit aussitôt au grand évêque une lettre bourrée d'objections numérotées, lui enjoignant, avec un sans-gêne qui fait sourire, de les résoudre sur-le-champ. Augustin se prêta de bonne grâce à sa demande se contentant de souligner d'une ironie légère ces procédés cavaliers. C'était un païen en quête de vérité. Qui sait? Peut-être réussirait-il à l'amener au Christ. Il répondit donc avec précision aux multiples difficultés que Dioscorus avait trouvées dans le *de Natura deorum* et le *de Finibus*, profita de la circonstance pour excursionner dans la philosophie grecque et, à propos de toutes ces doctrines qui de Thalès à Plotin essaient de résoudre l'énigme de l'univers, opposa les sciences humaines à la révélation divine.

Mais — et c'est le point qui nous intéresse — il se garde fort d'en médire. Il met en relief leurs contradictions et leurs

erreurs. Il déplore qu'un esprit distingué, comme son correspondant, s'y enlize au point de ne plus se reconnaître. Il trouve cependant qu'il est utile de les étudier, ne serait-ce que pour mieux défendre le christianisme. « Si la connaissance de toutes ces doctrines qui se combattent et se détruisent les unes les autres est utile à l'enseignement de la vérité chrétienne, c'est en lui donnant les moyens de détruire les faussetés alléguées par nos adversaires et en empêchant celui qui discute contre nous d'avoir en quelque sorte l'œil fixé sur nos raisonnements qu'il veut réfuter, alors qu'il cache soigneusement les siens... Pour frapper sûrement et détruire les erreurs des autres, il faut les connaître[1]. »

Saint Augustin est convaincu, en effet, que ni l'autorité politique ni l'autorité religieuse ne suffisent à assurer le triomphe de la vérité. Il y faut la grâce de Dieu, et aussi des hommes de grande science, qui mettent toutes les ressources de la raison au service de la foi. « Jésus-Christ, ce chef très clément de la foi, non seulement a donné comme rempart à son Église le concours des nations les plus célèbres et des sièges apostoliques, mais encore il l'a munie, par le dévouement d'hommes pieusement instruits et véritablement spirituels, des armes nécessaires pour faire triompher l'invincible raison[2]. »

La raison, c'est toujours le mot qui vient sous la plume de saint Augustin dès qu'il parle de la défense de l'Église. Nul n'a senti comme lui la valeur des arguments intellectuels. Les païens ne sont pas sensibles à d'autres preuves. Les hérétiques discutent sans cesse les arguments de foi : les fidèles eux-mêmes risquent d'oublier que le christianisme est autant une religion de l'esprit qu'une religion du cœur.

Aussi se préoccupe-t-il de former non seulement des saints mais des savants; et comme la science se trouve surtout dans les livres classiques, c'est dans ces livres qu'il demande à ses clercs de la puiser.

1. *Epist.* 118, 12.
2. *Ibid.* 32.

*
* *

Ses idées sur les études des clercs sont exposées dans le *de Doctrina christiana*. Cet ouvrage, qui comprend quatre livres, a été composé en deux fois. Les deux premiers livres et la moitié du troisième sont de 396; la seconde moitié du troisième et le quatrième datent de 426. Mais le temps n'a pas influé sur la doctrine. Ce que saint Augustin pensait de l'utilisation par les clercs des auteurs classiques, la première année de son épiscopat, il le pense encore quatre ans avant sa mort.

Il enseigne à son jeune clergé que la vérité complète se trouve dans l'Écriture. Mais il le met en garde tout de suite contre une étude maladroite et précipitée des Livres saints. Ces Livres sont pleins, en effet, de difficultés et de mystères. Pour les comprendre il faut disposer d'informations nombreuses, être rompu à l'explication des textes, connaître l'hébreu et le grec. Or où chercher ces informations, où trouver ces textes, où apprendre la langue de Platon et d'Homère, sinon dans les auteurs profanes[1]?

On peut le faire avec d'autant moins de scrupules que l'Église a le droit de s'approprier toutes les vérités d'où qu'elles viennent. Les païens ont eu beau en découvrir un certain nombre; elles ne leur appartiennent pas; elles sont le bien sacré de Celui qui leur a donné pour les découvrir une étincelle de son intelligence. Les leur reprendre pour enrichir la doctrine chrétienne est un acte de simple sagesse et de pure équité.

« Si les philosophes et principalement les Platoniciens ont parfois déposé dans leurs écrits quelques vérités conformes à notre foi, il est hors de doute qu'au lieu de les rejeter nous devons les leur ravir comme à d'injustes possesseurs et les tourner à notre usage. Le peuple d'Israël avait trouvé en Égypte non seulement des idoles et une servitude accablante qu'il

1. *De Doct. christ.*, II, 16.

devait fuir et détester, mais encore des vases d'or et d'argent, des vêtements et des ornements précieux. Or, à son départ pour le désert, sur l'ordre de Dieu, il enleva toutes ces richesses pour les consacrer à un plus saint usage; et ce furent les Égyptiens eux-mêmes qui, ignorant leur dessein, leur confièrent ces objets de valeur dont ils faisaient un si criminel abus. Pourquoi n'agirions-nous pas de même à l'égard des sciences des infidèles? A côté des fictions superstitieuses, des fables, des sottises dangereuses et vaines que chacun de nous doit fuir et détester, ne renferment-elles pas aussi des connaissances utiles à la vérité, d'excellentes règles de mœurs et des préceptes sur le culte du Dieu unique? Là est l'or et l'argent qu'artistes et penseurs n'ont pas créés, mais tirés des trésors de la divine Providence. Nous donc, chrétiens, en détachant notre âme de la société païenne, ne devons-nous pas lui enlever ces trésors et les faire servir à la juste cause de l'Évangile? Nous sera-t-il défendu de toucher aux institutions humaines, pour nous en emparer et les convertir en usages chrétiens[1]? »

Cette adaptation au christianisme de l'art et de la pensée antiques est d'une utilité si évidente que les apologistes et les Pères ne se sont pas fait faute de la pratiquer : « N'est-ce pas, continue saint Augustin, ce qu'ont fait nos plus illustres fidèles? Ne voyons-nous pas de combien de métaux et de vêtements précieux se sont chargés en sortant de l'Égypte Cyprien, notre éloquent et bienheureux martyr, Lactance, Victorinus, Optat, Hilaire et tant d'autres parmi les Grecs? N'avaient-ils pas l'exemple de Moïse lui-même, ce fidèle serviteur de Dieu, duquel il est écrit qu'il était versé dans toutes les sciences des Égyptiens? Certes, le paganisme, jouet de la superstition, n'aurait pas fait part à ces grands hommes de ses connaissances, dans le temps surtout où, repoussant le joug du Christ, il persécutait ses serviteurs, s'il eût soupçonné qu'elles serviraient un jour à fonder le culte d'un Dieu unique et à renverser les idoles. Mais en livrant son or, son argent et ses

1. *De Doct. christ.*, II, 60.

vêtements au peuple qui sortait de l'Égypte, il a ignoré que ses richesses seraient consacrées à la gloire du Christ. Ainsi, je puis l'affirmer, sans préjudice de toute autre interprétation, le fait raconté dans l'*Exode* n'était que la figure de ce qui devait se passer dans l'Église du Christ[1]. »

Il faut évidemment faire un choix dans la civilisation antique. Les clercs rejetteront avec dédain tout ce qui touche à la superstition ou respire l'immoralité : le culte des démons, les livres des aruspices et des augures[2], les incantations magiques[3], l'astrologie[4], les pièces de théâtre, les ouvrages obscènes[5]. Mais ils étudieront avec soin toutes les sciences qui ne relèvent que de la raison et sont, à cause de cette origine, le patrimoine commun de tous les esprits. « Faut-il s'écarter de l'étude des Lettres, parce que, selon les païens, Mercure en aurait été l'inventeur? Devons-nous fuir la justice et la vertu, parce que les Romains leur ont élevé des temples et qu'ils ont mieux aimé les adorer sous des images de pierre que de les porter dans leur cœur? Ah! non, sans aucun doute; le chrétien véritable et fidèle comprendra toujours que la vérité, partout où elle se trouve, appartient à son Seigneur[6]. »

L'étude des sciences et des lettres a, en effet, des résultats infiniment précieux : elle aiguise les intelligences, elle développe le jugement, elle affine le goût, elle élève l'âme, et par là elle permet de comprendre et de savourer tout ce qu'il y a dans l'Écriture de beau et de grand.

Car — et ici saint Augustin ébauche une théorie neuve et profonde — les beautés de l'Écriture sont innombrables, pour qui sait les chercher et les voir. On admire chez les auteurs païens la finesse des idées, la rigueur du raisonnement, la splendeur des images, la sublimité de l'éloquence. Et rien n'est

1. *De Doctrina christ.*, II, 61.
2. *Ibid.*, 30.
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 32.
5. *Ibid.*, 37.
6. *Ibid.*, 28.

plus juste. Mais on trouve mieux encore dans les Livres Saints.

Prenez par exemple le chapitre XI[e] de la seconde Épître aux Corinthiens : « Je m'adresse au critique judicieux. Ne reconnaît-il pas, je le lui demande, combien ces phrases coupées, ces membres, ces périodes, disposés avec une admirable variété, font vibrer dans ce discours une vie particulière, une force et une animation qui charme et entraîne les plus ignorants[1]?... Mais que serait-ce si j'avais voulu faire ressortir dans ce seul passage les locutions figurées qu'enseigne la rhétorique? Mes paroles ne seraient-elles pas surabondantes pour les hommes sages et insuffisantes pour ceux qui étudient les règles de l'art? Je sais que dans la bouche des maîtres ces préceptes ont une haute importance, qu'on les achète à grand prix dans les écoles et qu'on les vend avec ostentation; et peut-être ai-je à craindre que les détails, dans lesquels je suis entré, ne se ressentent de cette vanité puérile. Mais ne devais-je pas répondre à ces faux savants qui regardent nos écrivains comme méprisables, non point parce qu'ils sont étrangers à cette éloquence si admirée dans les écoles, mais parce qu'ils n'en ont pas fait ostentation[2]? »

Prenez la malédiction d'Amos (VI) « cet homme des champs devenu prophète » : « Que peut-on demander de plus parfait pour les oreilles délicates? Quel frémissement dans le début! N'est-il pas capable de réveiller les cœurs les plus endormis[3]? »... Tous ces noms qui désignent les lieux, Sion, Samarie, Chalané, Emath la Grande, Geth des Philistins, ne sont-ils pas comme autant de lumières qui éclairent le discours[4]?... Je ne sais si l'art de l'éloquence que nous enseignons dans les écoles a jamais trouvé des images plus éclatantes[5]... De telles envolées ne sont pas le fruit d'un art purement humain... C'est l'Esprit de Dieu qui leur a donné le souffle et la vie[6]. »

1. *De Doct. christ.*, IV, 13.
2. *Ibid.*, 13.
3. *Ibid.*, 16.
4. *Ibid.*, 17.
5. *Ibid.*, 20.
6. *Ibid.*, 21.

Nous sommes loin du temps où saint Augustin déplorait la sécheresse et les rugosités de l'Écriture. Il trouve dans « la Genèse » les récits les plus pittoresques, dans « les Psaumes » la musique la plus harmonieuse, dans « les Prophètes » la poésie la plus émouvante et il demande à ses clercs de puiser à pleines mains dans ces trésors.

Mais là ne s'arrête pas son enseignement. Le saint évêque estime que la religion chrétienne est plus capable encore que le paganisme d'inspirer les penseurs et les artistes et de devenir dans le monde la grande source de la Beauté; et il cite pour le prouver quelques belles pages de saint Cyprien et de saint Ambroise[1]. Il montre, en ces docteurs, des modèles accomplis d'éloquence. « Ne parlent-ils pas de la vérité d'une manière digne d'elle? leur langage n'est-il pas pénétrant, beau, vif, passionné[2]? » N'allient-ils pas la sublimité des pensées à toutes les splendeurs du verbe? Ne possèdent-ils pas à un haut degré l'art difficile de séduire les esprits et d'entraîner les cœurs? Or, précise Augustin, c'est la lecture des auteurs sacrés[3], savamment préparée par l'étude des auteurs profanes[4], qui en a fait des maîtres incontestés de la parole et du style.

Les candidats au sacerdoce, s'ils veulent, eux aussi, un jour bien écrire et bien parler, feront bien de suivre leur exemple. Ils atteindront dans l'Écriture les sommets de la pensée et de l'art, mais à la condition de s'élever peu à peu par l'étude des chefs-d'œuvre de l'homme à la compréhension des chefs-d'œuvre de Dieu.

Saint Augustin enseigne à ses clercs ce qu'il a toujours fait lui-même. Il propose à leur admiration des pages de saint Cyprien et de saint Ambroise. Il aurait pu leur mettre sous les yeux ses propres ouvrages; et pour peu qu'ils fussent cultivés ils auraient vu avec quel art merveilleux la raison s'y allie avec la foi, la vérité profane avec la vérité sacrée, la

1. *De Doctr. christ.*, IV, 47-51.
2. *Ibid.*, 50.
3. *Ibid.*, 45.
4. *Ibid.*, II, 16.

science de l'homme avec la science de Dieu. Dans ces pages même du *de Doctrina christiana* qui leur étaient destinées, ils auraient remarqué que les beautés de l'Écriture y sont étudiées selon les règles de l'art classique et avec une chaleur enthousiaste qui est le plus bel hommage rendu à cet art. Et ils auraient conclu que de tous les Pères de l'Église leur évêque était celui qui avait su le mieux enchâsser les joyaux de l'antiquité dans la doctrine chrétienne.

CONCLUSION

Il ressort de notre exposé que saint Augustin avait une culture très étendue. Il n'a connu de la littérature grecque qu'un nombre assez restreint d'ouvrages philosophiques ; et encore n'a-t-il pu les étudier qu'à travers les discussions de Cicéron, les analyses de Varron, les traductions d'Apulée et de Victorinus. Mais il semble bien avoir lu et possédé la presque totalité de la littérature latine. Il s'est intéressé toute sa vie aux manifestations de la pensée et de l'art. Doué d'une puissance de travail extraordinaire, d'un esprit curieux et chercheur, d'une mémoire qui tient du prodige, il a exploré dans toute leur ampleur les domaines de la science et des lettres que sa demi-ignorance du grec ne lui fermait pas. Aussi peut-on conclure, sans aucun risque d'exagération, qu'il fut, de tous les écrivains latins du quatrième siècle, — avec saint Jérôme — le plus cultivé et le plus savant.

Cette culture ne se distingue, d'ailleurs, pas seulement par son étendue et sa richesse ; elle a encore un caractère de personnalité très marqué. Saint Augustin ne s'est pas contenté de s'assimiler les œuvres antiques. Il en a senti toute la beauté, et de ses impressions, de ses goûts, de ses jugements est sortie une doctrine littéraire qui n'a, certes, rien de systématique mais ne manque ni de profondeur ni d'originalité.

Saint Augustin a noté avec la plus grande précision les quatre éléments constitutifs de la poésie : les idées, la musique, l'émotion, les images ; et montré que la fusion harmonieuse de ces éléments atteint sa perfection quand le chant intérieur du poète devient un hymne et s'achève en prière.

Il a saisi avec beaucoup de finesse la psychologie du plaisir qu'on ressent au théâtre et expliqué que ce besoin d'émotion qui nous fait chercher de la jouissance dans les larmes rend les spectacles scéniques dangereux et condamnables; ils ne sont beaux, en effet, que dans la mesure où ils sont pathétiques, et cette beauté même trouble les cœurs sans défense et y déchaîne tous les orages de la passion.

Saint Augustin a démontré avec beaucoup de perspicacité le caractère purement objectif de l'histoire, remarqué qu'elle est beaucoup plus une science qu'un art, un récit plutôt qu'une leçon directe de morale, et précisé que ce récit ne peut être exact et complet que si l'historien cherche la main de Dieu dans la suite des événements.

Il a donné une analyse rigoureuse et achevée de toutes les parties, de toutes les forces, de toutes les séductions de l'Art oratoire, montrant que, pour faire passer le frisson sacré dans l'âme des auditeurs, il faut saisir cette âme par une dialectique savante, la charmer par une rhétorique raffinée, l'entraîner par une éloquence émouvante et, avant tout, multiplier le prestige de la parole par celui de la vertu.

Saint Augustin nous donne enfin l'idée la plus large et la plus élevée de la philosophie. Il conçoit avec tous les anciens la philosophie comme l'étude de la sagesse, la place au sommet des sciences et précise qu'on ne peut y atteindre, en effet, qu'après une longue et courageuse ascension. Mais il déclare que sur les hauteurs où elle réside, elle dispense à ses élus d'inexprimables jouissances dont la principale est de voir tomber les voiles qui cachent la divinité.

C'est à la lumière de ces idées et de ces goûts littéraires que saint Augustin a jugé un certain nombre d'auteurs profanes. Sa critique est des plus judicieuses et des plus averties. Elle n'entre guère dans le détail et se préoccupe peu de faire des études d'ensemble; mais elle a le don d'aller droit au trait caractéristique et de camper en quelques mots la silhouette de l'écrivain. Le grand évêque ne nous a pas caché ses préférences. Virgile est, pour lui, le plus grand et le plus sublime des

poètes; Salluste, le plus sagace et le mieux informé des historiens; Varron, le maître incontesté de la science; Cicéron, le prince de l'éloquence; Platon, le roi de la philosophie.

L'étude admirative qu'il a faite de leurs ouvrages lui a inspiré sa théorie de l'Art. Cette théorie est, dans son fond, de source platonicienne. Saint Augustin enseigne que la beauté d'un poème, d'un discours, d'un concert provient de la proportion, de l'harmonie, de la symétrie et de l'unité des éléments qui la constituent. Mais il montre — et ceci est une idée chrétienne — que cette beauté humaine est un reflet de la beauté divine et que l'artiste ne peut la créer et la rendre immortelle qu'en lui communiquant le souffle mystérieux du Créateur. Ainsi conçu, l'art a quelque chose de religieux; il est la mise en œuvre d'un principe éternel, il confine au divin.

Cette idée, qui est le couronnement de l'esthétique augustinienne, montre, à elle seule, l'union intime qui s'est faite dans l'esprit du grand évêque entre la culture classique et la culture chrétienne.

Les rapports entre ces deux cultures ne se sont pas établis sans difficulté au cours des quatre premiers siècles. Mais ils étaient destinés, par la logique des événements plus puissante que celle des idées, à devenir de plus en plus étroits. De Justin à saint Grégoire de Nazianze, de Minutius Félix à saint Jérôme, la plupart des apologistes et des Pères ont utilisé sans scrupule les auteurs profanes. C'était pour eux — ils ne s'en sont pas cachés — le moyen le plus efficace de défendre, d'expliquer et d'enrichir leur propre doctrine.

Saint Augustin a suivi leur exemple; mais il était réservé à son génie de fondre d'une façon presque parfaite dans son œuvre, les deux civilisations. Il met certes la pensée chrétienne au premier plan, et cela dès ses premiers ouvrages, mais il lui incorpore, soit en théodicée, soit en métaphysique, soit en morale, soit en politique, tout ce qu'il trouve de vrai et de beau dans la pensée antique. Il semble bien parfois se le reprocher. Mais les plaintes de son cœur se taisent devant les be-

soins impérieux de son esprit. Il veut doter l'Église d'une doctrine si solidement construite qu'elle n'ait plus rien à craindre de ses ennemis. Or il n'y a qu'un moyen, estime-t-il, de la rendre invincible : mettre toutes les conquêtes de la raison et tous les prestiges de l'art au service de la foi.

Aussi n'hésite-t-il pas à recommander à ses clercs l'étude attentive et persévérante des Lettres et des Sciences. Il leur rappelle que pour contempler la vérité dans toute sa beauté, il faut se donner la peine de la chercher et mériter la joie de la découvrir. Il leur affirme que le grand Livre de Dieu, où cette vérité resplendit, ne révèle ses secrets que si l'on s'est déjà penché longuement sur les livres des hommes.

Que saint Augustin ait toujours gardé de ces livres profanes un souvenir reconnaissant et attendri, c'est ce que nous montre une de ses lettres, écrite vers 415 à son ami Evodius[1].

Il y parle de la descente du Christ aux Enfers et se demande, non sans angoisse, quels sont les privilégiés qu'il a tirés des ténèbres pour les conduire au ciel : « Ah! si nous pouvions assurer qu'il a indistinctement délivré des enfers tous ceux qu'il y a trouvés, qui ne s'en féliciterait? qui ne serait heureux d'apercevoir dans la foule de ces élus, quelques-uns de ces hommes qui nous sont bien connus par leurs travaux littéraires et dont nous admirons l'éloquence et le génie; poètes, orateurs, qui, dans beaucoup de passages de leurs œuvres, ont livré au ridicule les faux dieux des Gentils et confessé le seul et vrai Dieu; philosophes, qui ont proclamé dans leurs chaires cette unité divine..... Ces hommes étaient, d'ailleurs, irréprochables dans leurs mœurs, pleins de modération, de réserve, de chasteté, de dévouement à leur patrie, de religieuse fidélité à leur parole, non seulement envers leurs concitoyens mais encore à l'égard de leurs ennemis. Aussi nous sont-ils avec justice et raison proposés comme modèles. Certes, toutes ces qualités et vertus, quand elles n'ont pas pour but la saine et véritable piété, s'évanouissent d'elles-mêmes et ne

1. *Epistola* 164, 4.

produisent aucun fruit. Toutefois, par un certain penchant de notre âme, elles ont tant de charme pour nous, que nous voudrions voir leurs possesseurs délivrés parmi les premiers ou du moins avec les autres, des tourments de l'enfer, si la manière de voir des hommes pouvait s'accorder avec la justice du Créateur. »

L'idée que Platon, Virgile, Cicéron étaient dignes d'entrer dans le cortège triomphal du Christ, qu'ils sont peut-être là-haut, aux pieds du Seigneur, à côté des patriarches et des prophètes et qu'un jour, après les avoir tant consultés sur terre, il pourra lui, Augustin, jouir de leur sublime conversation, l'émeut jusqu'au plus profond de l'âme. Il n'ose trop y croire ; pourtant il sent, à la joie qu'il en éprouve, que son espérance ne peut le tromper. Cette espérance est plus révélatrice de l'attitude de saint Augustin à l'égard de la culture classique, que tout ce que nous venons d'en écrire. Pour que le saint évêque soit si heureux à la pensée de retrouver au ciel les Génies de l'antiquité, il faut qu'il les ait beaucoup connus et beaucoup aimés.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS : Intérêt, caractère, plan de l'ouvrage VII

BIBLIOGRAPHIE XI

CHAPITRE I

Les connaissances littéraires de saint Augustin 1

I. D'après ce qu'il nous en a dit lui-même 1

II. D'après ses citations 11

III. D'après l'exposé et la discussion des doctrines 26

CHAPITRE II

Les idées et les goûts littéraires de saint Augustin 35

I. Ses idées sur les divers genres : poésie, théâtre, histoire, éloquence, philosophie 35

II. Ses jugements sur les auteurs 62

III. Sa théorie de l'Art 74

CHAPITRE III

La fusion de la culture classique et de la culture chrétienne 87

I. Comment s'est posé le problème avant saint Augustin 87

II. Comment saint Augustin l'a résolu pour lui-même 101

III. Quelle solution il propose aux chrétiens de son temps 115

CONCLUSION 125

TOULOUSE. — Impr. et Libr. ÉDOUARD PRIVAT. — 8745

208.248
C 752

34292

Combes, Gustave

AUTHOR

Saint Augustin Et La Culture

TITLE

Classique

DATE LOANED	BORROWER'S NAME
3/29/60	Marymount College L.A. 2 wk
	STORAGE - CBPL

34292